

موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الرابع

النبوة - المعاد

دكتور حسن حنفي

مكتبة مدبولي

موقفنا من التراث القديم

التراث والتجديد

من العقيدة إلى الثورة

المجلد الرابع

النبوة - المعاد

دكتور حسن حنفي

مكتبة مديبولي

الباب الرابع

التاريخ العام

الفصل التاسع

تطور الوحي (النبوة)

اولا : مكانها ، وموضوعاتها ، ومعناها .

لما كانت العقليات الشق الاول من علم أصول الدين وقد ظهر فيها الانسان قابعا وراءها ومنبعا للالهيات يظهر التاريخ في الشق الثاني من العلم ، وهو السمعية او النبوات كمنبع لها . وعلى هذا النحو تكشف العقليات والسمعية او الالهيات والنبوات وهما الشقان الاساسيان في علم أصول الدين عن الموضوعين الرئيسيين فيه وهما الانسان والتاريخ وان بديا غير ظاهرين مغتربين ، الانسان مغترب في الذات والصفات والافعال ، والتاريخ مغترب في النبوة والمعاد ، محاصر بين الماضي والمستقبل ومحصور بين ايمان العامة وفردية الامام .

وكما شملت العقليات موضوعات اربعة : الذات والصفات وخلف الافعال والحسن والقبح فان السمعية ايضا تشمل موضوعات اربعة : النبوة ، والمعاد ، والاسماء والاحكام (الايمان والعمل) ، والامامة . فالنبوة اذن موضوع في السمعية . وتبدأ النبوة باب السمعية لانها الطريق الى معرفة الاخبار المتعلقة بالمعاد والاسماء والاحكام والامامة . لذلك ظهرت مسألة الكلام ليس كصفة ولكن من حيث هو كلام يمكن نقله تاريخيا ويكون مصدرا للمعرفة . وهى كلها أبعاد للتاريخ . فالنبوة تشير الى تطور الوحي في الماضي ، والوحي هو التاريخ ، والمعاد يشير الى تاريخ الانسانية في المستقبل . وكلاهما يكون التاريخ العام للانسانية جمعاء ، ماضيها ومستقبلها . ثم يبرز الفرد في التاريخ في الاسماء والاحكام في بعدى النظر والعمل . كما تظهر الدولة بعد الفرد في صيغة الامام . وبالتالي يظهر التاريخ المتعين في الفرد والدولة منبثقا من التاريخ العام وكان الفرد بنظره وعمله هو القادر على تحويل التاريخ العام للانسانية جمعاء

الى تاريخ خاص للفرد . ولما كان الفرد يعيش مع آخرين نشأت الدولة كامتداد للفرد وأصبحت الدولة هى المحققة للتاريخ العام والمحولة له الى تاريخ خاص لمجتمع بعينه فى مرحلة تاريخية بعينها . فالدولة باعتبارها ممثلا للأفراد هى الوريث الوحيد للتاريخ العام .

والنبوة أبعد الموضوعات عن التجريدات العقلية والمقولات الفلسفية وأقربها الى اللغة الشائعة . وكذلك الامر فى سائر الموضوعات السمعية . ما دام العقل قد غاب ، ومفاهيمه قد اختفت ولم يعد هناك الا الشواهد السمعية دون تأويل أو تعقيل أو تنظير . وهى أكثر الموضوعات اعتمادا على النص والايخبار تواترا وآحادا . لذلك كان موضوع الاخبار جزءا منها . ومع ذلّى يظهر الطابع الجدلى للدفاع وللرد على الخصوم وكأن مهمة العقل هى الدفاع عن مسلمات الايمان وأخبار السمع ، وكذلك الحال فى باقى الموضوعات السمعية خاصة المعاد . وكأن القدماء قد اكتفوا بأعمال العقل فى الالهيات وحولوها الى عقليات وتركوا السمعيات لأجيال أخرى تقطع النصف الثانى من الشوط فيتحول العلم كله الى عقليات . فإذا كان السلف قد قطعوا النصف الاول من الشوط تكون مهمة الخلف قطع النصف الثانى منه وبالتالي يتحول علم أصول الدين من علم عقلى نقلى الى علم عقلى خالص لاحقا بمجموعة العلوم العقلية .

١ — مكانها فى العلم .

يتدرج موضوع النبوة ويأخذ مكانه فى العلم ابتداء من عدم ظهوره على الاطلاق فى الكتب المتقدمة الى ظهوره تدريجيا حتى يأخذ وضعه بعد العقليات وفى اول السمعيات حتى يصبح ذا أهمية بالغة فى العقائد المتأخرة ويصبح قطبا ثانيا فى العقائد التى تدور على قطبين رئيسيين الله والرسول . فلا تظهر فى مصنفات التوحيد المتقدمة أو المتأخرة كما لا تظهر فى مصنفات المعتزلة كأصل من الاصول الخمسة (١) . ثم تبدأ فى الظهور

(١) وذلك واضح فى « اللع » ، « الابانة » ، « أساس التقديس » ، « المحيط » .

في النهاية اثباتا لكمال الانبياء ثم اثباتا لآيات الانبياء ولكرامات الاولياء في مقابل قضاء الحاجات للاعداء ثم ذكر أبناء النبي (٢) . ثم تظهر ايضا في كتب العقائد المتقدمة بعد التوحيد ، الذات والصفات والاعمال ، وقبل الامة في عدة مسائل اهمها جواز النبوة ، وعموم النبوة ، وعدم نسخها ، والمعجزة ثم الاعجاز (٣) .

ثم تظهر النبوة لأول مرة بعد التوحيد سلبا وذلك برفض نظريات البراهمة وانكار النبوة ثم اثبات نبوة محمد والرد على من انكرها بن المجوس والصابئة والنصارى ، واثبات الاخبار ضد اليهود واثبات النسخ ايضا ضدهم ، واثبات عموم الرسالة ضد العيسوية . وبعد ظهور الصفات والاصول تاتي مباحث الخبر والتواتر والآحاد كمقدمات للامة (٤) . ثم تظهر النبوات في آخر الحسن والقبح كمقدمة لباب النبوات . ثم تظهر مرة أخرى بعد التوحيد والعدل (٥) . وقد تدخل النبوات ضمن

(٢) الفقه ص ١٨٥ — ١٨٧ .

(٣) هذا هو الحال في « الانصاف » ، يجوز لله ارسال الرسل وبعث الانبياء خلافا للبراهمة ، ص ٦١ ، صدق مدعى النبوة لم يثبت بحجج دعواه وانما يثبت بالمعجزات ص ٦١ — ٦٢ ، محمد مبعوث الى كافة الخلق وان شرعه لا ينسخ ومعجزته القرآن ص ٦٢ — ٦٣ ، نبوات الانبياء لا تبطل ولا تنخرم بانتقالهم الى الآخرة ص ٦٣ — ٦٤ .

(٤) هذا هو الحال في « التمهيد » البراهمة ، ٩٦ — ١١٤ ، في اثبات نبوة محمد والرد على من انكرها وطعن فيها من المجوس والصابئة والنصارى ، ص ١١٤ — ١٣١ ، في الاخبار ص ٣١ — ١١٠ ، منكر نسخ شريعة موسى من جهة السمع دون العقل ص ١٤٠ — ١٤٤ ، محيل النسخ منهم من جهة العقل ص ١٤٤ — ١٤٧ ، العيسوية الذين يزعمون أن محمدا وعيسى انما بعثا الى قومهما ولم يبعثا بنسخ شريعة موسى ص ١٤٧ — ١٤٨ ، معنى الخبر ص ١٦٠ ، أقسام الاخبار ص ١٦٠ — ١٦٢ ، اثبات التواتر واستحالة الكذب على أهله ، ص ١٦٢ — ١٦٣ ، صفات أهل التواتر ص ١٦٣ — ١٦٤ ، خبر الواحد ص ١٦٤ .

(٥) هذا هو الحال في « لمع الأدلة » ، اثبات النبوات ص ١٠٩ ، الرسالة والنبوة والمعجزة ص ١١٠ — ١١٣ ، صدق النبوة بالمعجزات

التكليف العقلى كما انها تدخل ضمن تطور الوحي (٦) . وفي المصنفات الاعتزالية تظهر النبوة فى آخر باب العدل الذى يشمل حرية الانفعال والحسن والقبح (٧) . وتظهر النبوة بعد العدل ثم المعجزات والكرامات ثم معرفة اركان الاسلام واحكام التكليف والامر وكأن النبوة تدخل فى موضوعات الفرد والدولة ، فتظهر على أنها فعل فى التاريخ ، وتتحول من عقيدة نظرية الى مسار عملى فى الفرد والجماعة ، تحقيقا للرسالة فى

ص ١١٠ — ١١١ ، الدليل على ثبوت نبوة محمد بالمعجزات ص ١١ — ١١٢ ، للرسول آيات ومعجزات سوى القرآن ص ١١٢ ، وما جوزه العقل وورد به الشرع وجب القضاء بثبوته ص ١١٢ — ١١٣ المغنى ج ١٣ .

(٦) هذا هو الحال فى المغنى ج ١٣ . الكلام فى النبوات لانا قد ذكرنا جملة التكليف العقلى وما لم نذكره يتصل بالوعد والوعيد ، التوبة ص ٤٦١ .

(٧) هذا هو الحال أيضا فى « شرح الاصول الخمسة » ، النبوات ص ٥٦٣ — ٥٦٤ ، لا يحكم على الفعل بالقبح والحسن بمجردهما وانما يكون كذلك لوجه ص ٥٦٤ — ٥٦٨ ، حقيقة المعجز ص ٥٦٨ — ٥٧٣ ، صفات الرسول ص ٥٧٣ — ٥٧٦ ، نسخ الشرائع ، ص ٥٧٦ — ٥٨٣ ، الفرق بين النسخ والبداء ص ٥٨٣ — ٥٨٥ ، وجه الاعجاز فى القرآن ص ٥٨٥ — ٥٩٥ ، بقية معجزات الرسول ص ٥٩٥ — ٥٩٨ ، شبهة المحددة ص ٥٩٨ — ٥٩٩ ، الحكمة من التشابه ص ٥٩٩ — ٦٠٠ ، حقيقة المحكم والتشابه ص ٦٠٠ — ٦٠٣ ، الرد على من يدعى أنه لا يعرف المراد بظواهر القرآن ص ٦٠٣ — ٦٠٦ ، شروط المفسر لكتساب الله ص ٦٠٦ — ٦٠٨ ، الكلام فى النبوات ووجه اتصاله بباب العدل هو أنه كلام فى أنه تعالى اذا علم أن صلاحنا يتعلق بهذه الشرعيات فلا بد من أن يعرفناها لى لا يكون مخلا بما هو واجب عليه . ومن العدل أن لا يخل بما هو واجب عليه ، ص ٥٦٣ ، بدأ بالدلالة على نبوة محمد لما كان هو المقصود قبل الشروع فى ذلك نذكر الخلاف فيه وعن قاعدة تكون توطئة لآبواب وجواب للمخالف ، ص ٥٦٣ ، وهو أيضا موقف « المغنى » ج ١٥ . النبوات والمعجزات ص ١٤٦ — ٣١٦ ، الاخبار ص ٣١٧ — ٤١٠ ، ج ١٦ ص ٩ — ١٤٢ ، اعجاز القرآن ، نبوة محمد واعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ص ١٤٣ — ٤٣٣ ، ج ١٧ الشرعيات ، الخطاب العام والخاص والاستثناء وكلها مباحث أصولية .

التاريخ كما هو الحال في الحركة الإصلاحية الحديثة (٨) . وقد تنهى النبوات أبواب التوحيد اذ منها يستنبط الوعد والوعيد والايمان والامامة . ويدور الكلام فيها في ثلاثة أمور ، جواز بعثة الانبياء ، ووقوع البعثة ، ونبوة محمد (٩) .

ثم تأخذ النبوة شيئاً فشيئاً مكانها الطبيعي في العلم بعد انتهاء العقلیات . وكأول موضوع في السمعيات . فتظهر بعد التوحيد والعدل دون أن تكون باباً في السمعيات بعد النبوة مباشرة (١٠) . ثم تظهر مرة أخرى بعد التوحيد والعدل ولكن الاخبار تظهر كمقدمة للامامة (١١) . ثم تبدو النبوة في بداية القطب الرابع بعد الاقطاب الثلاثة الاولى عن الذات والصفات والافعال وقبل المعاد والامامة وملحقها عن تاريخ الفرق دون ذكر للقطب كله تحت باب السمعيات . ويثبت جوازها كآخر

(٨) هذا هو الحال في « أصول الدين » ، الاصل السابع ، معرفة الانبياء ص ١٥٣ — ١٦٩ ، الاصل الثامن المعجزات والكرامات ص ١٦٩ — ١٨٥ ، الاصل التاسع ، بيان معرفة أركان الاسلام ص ١٨٥ — ٢٠٦ ، الاصل العاشر ، معرفة أحكام التكليف والامر ص ٢٠٦ — ٢٢٨ .

(٩) المغنى ج ١٥ ، ص ٧ — ٨ ، الكلام في النبوات ص ٧ — ١٤٦ .

(١٠) هذا هو الموقف في « العقيدة النظامية » ، النبوات ص ١٧ — ٥٧ : المعجزات ص ٤٨ — ٥١ ، دلالة المعجزة ص ٥١ — ٥٢ ، الكرامات ص ٥٢ — ٥٤ ، نبوة محمد ص ٥٤ — ٥٥ ، اعجاز القرآن ص ٥٥ — ٥٧ .

(١١) هذا هو الموقف في « الارشاد » باب القول في اثبات النبوات ص ٣٠٢ — ٣٥٧ ، اثبات جواز النبوات ص ٣٠٢ — ٣٠٧ ، المعجزات وشرائطها ص ٣٠٧ — ٣١٥ ، اثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات ص ٣١٦ — ٣٢١ ، السحر وما يتصل به ص ٣٢١ — ٣٢٣ ، باب في الوجه الذي منه تدل المعجزة على صدق الرسول ص ٣٢٤ — ٣٣٠ ، لا دليل على صدق النبي غير المعجزة ص ٣٣١ ، امتناع الكذب على الله شرط في دلالة المعجزة ص ٣٣١ — ٣٣٧ ، القول في اثبات نبوة نبينا محمد ص ٣٣٨ ، النسخ ص ٣٣٨ — ٣٤٤ ، معجزات محمد ص ٣٤٥ — ٣٤٩ ، وجوه اعجاز القرآن ص ٣٤٩ — ٣٥٣ ، آيات الرسول غير القرآن ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، باب أحكام الانبياء عامة ص ٣٥٥ ، عصمة الانبياء عامة ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، باب في تفاصيل الاخبار ص ٤١١ — ٤١٨ .

فصل من الافعال أى فى العدل قبل الانتقال الى القلب الرابع والاخر الذى يبدأ باثبات النبوة الخاصة وكان اثبات النبوة العامة أدخل فى الافعال ونفى الواجبات على الله فى الجواز (١٢) . وبالرغم من هذا الاستقرار النهائى لمكان النبوة فى العلم قد تضطرب مباحثها وتنازع مسائلها ولكن معظمها يأتى بعد العدل ويتداخل مع بعض مسائل السمعيات الأخرى كالإيمان (١٣) . وقد تظهر النبوة بعد مسائل العدل وقبل المعاد والامامة ثم تظهر كرامات الأولياء والنسخ بعد الامامة فى النهاية (١٤) . وقد تظهر النبوات بعد العدل وقبل المعاد والامامة (١٥) . وتأتى النبوة بعد الوعد والوعيد وقبل المعاد ثم تظهر من جديد بعدها فى العصمة وفضلية الانبياء على الملائكة . ثم تظهر مسائل الوعد والوعيد والمعاد

(١٢) هذا هو الموقف فى « الاقتصاد » القلب الرابع وفيه أبواب (١) فى اثبات نبوة محمد ص ١٠٣ — وكذلك « الحصون الحميدية » .

(١٣) هذا هو الموقف فى « بحر الكلام » ، فصل ، قالت المعتزلة كرامات الأولياء باطللة ، ص ٥٦ — ٥٨ ، قالت المعتزلة ان الشياطين ليس لهم عمل على بنى آدم ص ٥٨ — ٥٩ ، اثبات الرسالة ص ٥٩ — ٦٠ ، نبينا محمد الآن هو رسول أم لا ص ٦٠ — ٦١ ، قالت المعتزلة المعراج لم يكن ص ٦١ — ٦٣ .

(١٤) هذا هو الموقف فى « نهاية الاقدام » ، فى اثبات النبوات وتحقير المعجزات ووجود عصمة الانبياء ، ص ١١٧ — ١١٦ ، فى اثبات نبوة نبينا محمد وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه ص ١١٦ — ١٦٧ ، بيان كرامات الأولياء ص ١٩٧ — ١٩٩ ، فى النسخ وان هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها ص ٤٩٩ — ٥٠١ .

(١٥) هذا هو الموقف فى « معالم اصول الدين » ، الباب السابع فى النبوات ص ٩٠ — ١١٣ ، وكذلك فى « نهاية الاقدام » ، القاعدة المشرونة ، فى اثبات نبوة نبينا وبيان معجزاته ووجه دلالة الكتاب العزيز على صدقه وجعل من الكلام فى السمعيات من الاسماء والاحكام وحقيقة الايمان والكفر والقول فى التكفير والتضليل وبيان سؤال القبر والحشر والبعث والميزان والحساب والحوض والشفاعة والحرام والجنة والنار واثبات الامامة . وبيان كرامات الأولياء من الامة ، وبيان جواز النسخ فى الشرائع وان هذه الشريعة ناسخة للشرائع كلها وان محمدا المصطفى خاتم الانبياء وبه ختم الكتاب ، ص ٤٤٦ .

من جديد مما يدل على أنها جزء من السمعيات (١٦) . وتبدو النبوات بعد المعاد وقبل الامامة في محورين أساسيين جوازهما بالعقل ووقوعهما بالفعل مع ترك الحشو التاريخي والغيبى منها (١٧) . ثم تظهر النبوة لأول مرة في باب السمعيات في مكانها المستقر مع المعاد والاسماء والاحكام والامامة (١٨) .

ثم يهتز البناء في العقائد المتأخرة . فتظهر النبوة بعد المعاد والوعد والوعيد والايمان والعمل وقبل الامامة في النهاية (١٩) . كما تظهر بعض موضوعات النبوة بعد العدل مثل الملائكة ثم بعد مسائل التوحيد . ثم يبرز المعاد ومسائل الايمان والعمل والوعد والوعيد ثم المعاد في بعثة الرسل ثم تأتي الامامة والتاريخ في النهاية (٢٠) . وفي بعض الموسوعات

(١٦) هذا هو موقف « المسائل الخمسون » ، المسألة الاربعون ، في نبوة محمد ، ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، المسألة الثانية والاربعون ، في عصمة الانبياء ص ٣٨٠ ، المسألة الثالثة والاربعون ، في أن الرسل افضل من الملائكة ص ٣٨٠ — ٣٨١ .

(١٧) هذا هو الموقف في « غاية المرام » ، القانون السابع ، في النبوات والافعال الخارقة للعادات ص ٣١٥ — ٣٦٠ ، الطرف الاول ، في بيان جوازها في العقل ص ٣١٨ — ٣٤٠ ، الطرف الثاني في بيان وقوعها بالفعل ص ٣٤١ — ٣٦٠ .

(١٨) هذا هو موقف « المحصل » ، الركن الرابع ، السمعيات ؛ (أ) النبوات (ب) المعاد (ج) الاسماء (د) الامامة ، ص ١٥١ — ١٦٣ ؛ وهو أيضا موقف « المواقف » ، الموقف السادس في السمعيات ، وفيه مرصود ص ٣٣٧ ، المرصود الاول في النبوات ص ٣٣٧ — ٣٧٠ ؛ ١ — في معنى النبي ص ٣٣٧ — ٣٣٩ ، ٢ — حقيقة المعجزة ص ٣٣٩ — ٣٤٢ ، ٣ — امكان البعثة ص ٣٤٢ — ٣٤٩ ، ٤ — اثبات نبوة محمد ص ٣٤٩ — ٣٥٨ ، ٥ — عصمة الانبياء ص ٣٥٨ — ٣٦٦ ، ٦ — حقيقة العصمة ص ٣٦٦ ، ٧ — عصمة الملائكة ص ٣٦٦ ، ٨ — تفضيل الانبياء ص ٣٦٧ — ٣٧٠ ، ٩ — كرامات الاولياء ص ٣٧٠ .

(١٩) العقائد النسفية ص ١٣٢ — ١٤٢ .

(٢٠) هذا هو الحال في « العقائد العسدية » ، فمن ضمن العقائد أن لله ملائكة لا يذكر ولا يؤنث ذو أجنحة مثنى وثلاث ورباع منهم جبرائيل

المتأخرة تظهر النبوة بوضوح دون بناء نظرى ولكنها تحتوى على تعريف النبى والفرق بينه وبين الرسول والمعجزة والملائكة وعصمتهم ، والانبياء . وشرفهم ومحبتهم (٢١) .

وفى العقائد المتأخرة عندما يركز علم التوحيد على قطبى الالهيات والنبوة تبدأ النبوة فى القطب الثانى وتكون شاملة للحشر والجزاء وللإمامة (٢٢) . وقد يتفصل القطب الثانى ويشمل الملائكة والكتب والسمعيات والقضاء والقدر (٢٣) . وقد يشمل الباب الثانى بعد التوحيد الايمان بالرسول والانبياء والسمعيات (٢٤) . وقد تفضل الملائكة مع

وميكائيل واسرائيل وعزرائيل لكل واحد منهم مقام معلوم لا يعصون الله ما أمرهم ، ويفعلون ما يؤمرون ، العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٨ ، وبعثة الرسل بالمعجزات من لدن آدم الى نبينا محمد حق ، ومحمد خاتم الانبياء ، لا نبى بعده ، والانبياء معصومون من الكفر قبل الوحي وبعده ومن الكبائر . وهم افضل من الملائكة العلوية . واهل بيعة الرضوان واهل بدر من اهل الجنة ، وكرامات الاولياء حق يكرم الله بها من يشاء ويختص برحمته من يريد ، ص ٢٧٦ — ٢٨٢ .

(٢١) الدر ص ١٥٣ — ١٥٩ .

(٢٢) هذا هو موقف « طوابع الانوار » ، الكتاب الثالث فى النبوة ص ١٩٨ — ٢٣٩ ، احتياج الانسان الى نبى ، امكان المعجزات ، نبوة محمد ، عصمة الانبياء ، تفضيل الانبياء على الملائكة ، فى الحشر والجزاء ص ٢١٤ — ٢٢٨ ، الامامة ص ٢٢٨ — ٢٣٩ .

(٢٣) اركان الايمان ستة : الايمان بالله ، وبالرسل ، وبالملائكة ، وبالكتب السماوية ، وباليوم الآخر ، والقدر ، الجامع ص ٢ .

(٢٤) الحصون ص ٣٢ — ٩٩ ، الباب الثانى ، فى بيان الرسل والانبياء والملائكة والكتب واليوم الآخر (ا) ايمان بالايمان وبالرسل وبانبياء وما يجب لهم وما يستحيل عليهم وما يجوز فى حقهم ص ٣٢ — ٣٥ ، (ب) شرح معجزات الرسل ص ٣٥ — ٤٨ ، (ج) بيان معجزات محمد ص ٤٨ — ٨٢ ، (د) بيان الايمان بالملائكة والكتب المنزلة والقضاء والقدر ص ٨٢ — ٨٦ (هـ) الايمان باليوم الآخر وما يشترط عليه وبالبعث وما يقدم ذلك من احوال الموت والقبر ص ٨٦ — ٩٩ .

الانبياء كـالقطب الثانى فى التوحيد مع الله ثم السمعيات التى اتى بها النبى (٢٥) . وبعد التوحيد تظهر أحيانا مسائل الملائكة والكتب وعددها والانبياء وأصحاب الشرائع وعدد الانبياء والرسل وأسماؤهم ثم يأتى المعاد فى النهاية (٢٦) . وأحيانا تكون مباحث النبوة والرسالة القطب الثانى بعد الالهيات ، وتسقط السمعيات ودون أن تطفى على الالهيات (٢٧) .

وفى العقائد المتأخرة أيضا بالاضافة الى انتظام العقائد فى تطهير الله والرسول ينطبق على كل منها نظرية الوجوب والإمكان والاستحالة (٢٨) . فيندرج الايمان بالرسل تحت نظرية الواجب والممكن

(٢٥) هذا هو الحال فى « العقيدة التوحيدية » ، يجب على المكلف معرفة ما يجب لله ولانبيائه وملائكته الكرام . ويجب للانبياء العصمة فلا يقع منهم مخالفة لله فى امره ونهيه وكذلك الملائكة ، ويجب للرسل تبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق من الاحكام وغيرها ، ص ٢ — ٣ .

(٢٦) القطر المغيث ص ٤ — ٨ .

(٢٧) التحقيق ص ١٥٢ — ١٧٧ .

(٢٨) وأما الرسل فيجب فى حقهم الصدق ، وبرهان صدقهم فلانهم لو لم يصدقوا للزم الكذب فى خبره لتصديقه تعالى لهم بالمعجزات النازلة منزلة قوله تعالى صدق عبدى فى كل ما يبلغ عنى ، الامانة ، وأما برهان وجوب الامانة فلانهم لو خانوا بفعل محرم أو مكروه لانقلب المحرم أو المكروه طاعة فى حقهم لان الله أمرنا بالاعتداء بهم فى أقوالهم وأفعالهم ، ولا يأمر الله بفعل محرم ولا مكروه ، وهذا بعينه برهان وجوب الثالث . وتبليغ ما أمروا بتبليغه للخلق . ويستحيل فى حقهم أزداد هذه الصفات وهى الكذب والخيانة بفعل شيء مما نهوا عنه تحريم أو كراهة وكتبان شيء مما أمروا بتبليغه للخلق . ويجوز فى حقهم ما هو من الاعراض البشرية التى لا تؤدى الى نقص فى مراتبهم العلية كالمرض ونحوه . ودليل جواز الاعراض البشرية عليهم فمشاهدة وقوعها بهم اما لتعظيم أجورهم أو للتشريع أو للتسلى عن الدنيا أو للتنبيه لحسن قدرها عند الله وعدم رضاه بها دار جزاء لانبيائه وأوليائه باعتبار أحوالهم فيها ، السنوسية ص ٥ — ٦ ، الجامع ص ١٤ — ١٦ ، وجميع قول هذه العقائد كلها لا اله الا الله محمد رسول الله ... وأما قولنا محمد رسول الله فيدخل فيها الايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر لانه عليه الصلاة والسلام جاء بتصديق جميع ذلك كله ويؤخذ منه وجوب

والمستحيل ، ثلاثة للواجب : الصدق والامانة والتبليغ ، واضدادها للمستحيل : الكذب والخيانة والكتمان ، والجائز واحد وهى الاعراض البشرية : فالعقائد فى الرسل سبعة . واحيانا تظهر بعد التوحيد كعقائد تسعة . اربعة فى الوجوب ، واربعة اضدادها فى الاستحالة وواحدة فى الجواز ، وبعدها تأتى باقى السمعيات ، الجن والملائكة والانبياء والاولياء ثم التاريخ (٢٩) . فمن الخمسين عقيدة التى يجب على المسلم ان يؤمن بها

تصديق الرسل واستحالة الكذب عليهم والا لم يكونوا رسلا امناء لولانا العالم بالخفيات واستحالة فعل المنهيات كلها لانهم ارسلوا ليحكموا الناس باقوالهم وافعالهم وسكونهم فيلزم ان لا يكون فى جميعها مخالفة لامر مولانا الذى اختارهم على جميع خلقه وامنهم على سر وحيه . ويؤخذ منه جواز الاعراض البشرية عليهم اذ ذاك لا يقدح فى رسالتهم وعلو منزلتهم عند الله بل ذاك مما زيد منها ، السنوسية ص ٧٨ — ٧٩ ، ما يجب وما يستحيل وما يجوز سبعة عقائد . . . الجامع ص ٢٢ — ٢٣ ، ويدخل الايمان بسائر الانبياء والملائكة والكتب السماوية واليوم الآخر لانه جاء بتصديق ذلك كله لا بعلم عددهم « ورسلا قد قصصناهم عليك ورسلا لم نقصصهم عليك » وقيل عددهم . . . ١٢٤ ر. نبي فالرسل منهم ٣١٣ وقيل ٣١٥ والاسلم الامساك عن حصرهم . . . الجامع ص ٢٦ ، وقد قيل شعرا :

وجامع معنى الذى تقررا شهادة الاسلام فاطرح المرا

وأن العقائد التى تقررت فى لازم شهادتين اندرجت الوسيلة ص ٥١

(٢٩) ويجب للرسل اربعة ويستحيل عليهم اربعة ويجوز فى حقهم امر واحد ، الكفاية ص ٢٥ ، ص ٧٦ — ٧٧ وقد قيل فى ذلك شعرا :

وصفة جميع الرسل بالامانة والصدق والتبليغ والفظانة ويستحيل ضدها عليهم وجائز الاكل فى حقهم ارسلهم تفضل وزحمة للعالمين جل مولى النعمة والجن والاملاك ثم الانبياء والصور والولدان ثم الاولياء الخريدة ص ٤٧ — ٥٢ ، ص ٥٦ — ٥٨ .

ارسل انبياء ذوى فطانة بالصدق والتبليغ والامانة جائز منهم من مرض بغير نقص كخفيف المرض

يشغل الله منها واحدا وأربعين والرسل تسعة . وقد يدخل ارسال
الرسل فيما يجوز على الله ، وتظهر الافضلية بينهم والمعجزات ونسب
الرسول وأولاده قبل الخصال الاربعة : الصدق ، والامانة (العصمة)
والتبليغ والفظانة والادلة عليها وأخيرا جواز وقوع الاعراض البشرية
وبعدها تظهر السمعيات . وقد تظهر نفس الموضوعات مع عدد الانبياء
ثم تفضيل الملائكة وتفضيل الكتب المقدسة ثم الايمان بما أتى به الرسل
أى بالسمعيات ثم النهاية بحياة الرسول ومولده وآياته وأولاده وحياته .
وأحيانا تتضخم النبوة كما حتى تطفى على التوحيد . وقد يزداد علي
ذلك كله الاقرار بأن النبوة غير مكتسبة بل فضل من الله وانها مؤيدة
بالمعجزات وانها ليست فى النساء ويعاد من جديد التفضيل والمعجزات
ومنع النسخ والمعراج ثم التاريخ والقرن والخلافة والبشرون بالجنة
وبداية الاختلاف وظهور الائمة وتقليدهم والاولياء وكراماتهم . ثم تأتى باقى
السمعيات كالايان والعمل والامامة (٣٠) .

وفى احدى الحركات الإصلاحية تعود معظم موضوعات النبوة التقليدية
مع بعض التوجيهات العملية مثل المعارضة لزيارة القبور وكبار الاولياء ،
وتظل الملائكة والشياطين والجن . ويتم التركيز على التاريخ الساقط بعد

عصمتهم كسائر الملائكة	واجبة وفاضلوا الملائكة
والمستحيل ضد كل واجب	فاحفظ الخمس بحكم واجب
كل مكلف محقق واغتنم	تفصل خمس وعشرين لزم
هم آدم وادريس نوح هود مع	صالح وابراهيم وكل متبع
لوط واسماعيل واسحق كذا	يعقوب يوسف وايوب احتذى
شعيب هارون وموسى واليسع	نو الكفل داود سليمان اتبع
الياس يونس زكريا يحيى	عيسى وطه خاتم دع غيا
	العقيدة ص ١١ — ٤٢ .

(٣٠) الوسيلة ص ٤٧ ، ص ٥٩ ، ص ٧٤ — ٨٠ ، الباجورى

ص ١٢ — ١٣ .

النبوة والخلافة دون محاور ودون بناء عقلى محكم (٣١) . وفي حركة اسلامية أخرى تظهر ضرورة النبوة كتكملة لمبحث الحسن والقبح . ثم تظهر النبوة تحت الرسالة العامة (المعجزة وما يجب للرسل) ثم حاجة البشر الى الرسالة ودوافعها النظرية (المعسرفة) والعملية (السعادة) ثم الوحي وتعريفه وكونه ممكن الوقوع ثم وظائف الرسل ، ورسالة محمد

(٣١) هذا هو الحال في كتاب التوحيد « لمحمد بن عبد الوهاب » الذى ينطرق الى موضوعات مثل دين الانبياء واحد ، الجمع بين كون عيسى ومحمد عبده ورسوله ، ومعرفة اختصاص عيسى بكونه كلمة الله ، معرفة كونه روحا منه ، حسن خلقه ص ٣ — ٩ ، وصية الرسول وكيفيته موته ص ٢ ، استرقاق الشياطين ووثوب بعضهم بعضا ، سبب ارسال الشهاب ، تارة يدركه الشهاب قبل أن يلقيها وتارة يلقيها فى اذن وليه من الانس قبل أن يدركه الشهاب ص ٩ ، كون الكافر يصدق بعض الاحيان ، كونه يكذب معها مائة كذبة ، لم يصدق كذبه الا بتلك الكلمة التى سمعت من السماء ، قبول النص للباطن ، كيف يتعلقون بواحدة ولا يعتبرون بمائة . كونهم يلقي بعضهم الى بعض تلك الكلمة ويحفظونها ويستدلون بها ، ص ٣٦ — ٣٧ ، لا يجتمع تصديق الكاهن مع الايمان بالقرآن ص ٧٩ ، فضيلة هذه الامة بالكمية والكيفية ، فضيلة امة موسى ، قلة من استجاب للانبياء ص ٨ ، كل ما ذم الله به اليهود والنصارى فى القرآن انه لنا ، ص ٢٠ ، ثناؤه على ابراهيم بكونه لم يكن من المشركين ص ٨ ، ثناؤه على الاولياء بسلامتهم من الشرك ص ٨ ، من ادلة التوحيد ما جرى على سيد المرسلين وسادات الاولياء من الفقر والجوع والوباء ص ١٢ ، قوله « أنت منهم » علم من اعلام النبوة (البشارة) ص ٩ ، قوله « لاعطين الراية » علم من اعلام النبوة ، « نقله عنى » علم من اعلامها ص ١٢ ، هذا علم من اعلام النبوة لكونه واقع كما اخبر ص ٢٠ ، لما أنزل عليه « وانذر عشيرتك الاقربين » . . . جده بحيث فعل ما نسب به بسببه الى الجنون وكذلك لو لم يفعله مسلم الى الآن ، قوله « لا يغنى عن أحد شيئا » ص ٣٣ ، جده ومبالغته فى اسلام عمه ، الرد على من زعم اسلام عبد المطلب واسلافه ، استغفر لهم الرسول فلم يغفر له بل نهى عن ذلك ص ٤٢ ، جبريل يحييهم بعد ذلك بقوله « أول من يرفع رأسه جبريل » . . . بقوله « جبريل هو الذى ينهى بالعصى الى حيث أمره الله » . . . ، العكوف على قبور الصالحين ، زيارة القبور ، تغيير دين الانبياء ، ما يلى الرسول شدة التزام ، الصديق افضل الصحابة ، خلافته ، خرج المختار فى آخر عصر الصحابة ، ثناؤه على القرون الثلاثة أو الاربعة ، الرسول والقرآن حق ومحمد خاتم النبيين ص ٦٤ ، ص ١٦٨ .

والقرآن والاسلام ثم الاحتجاج على الإسلام . طغت النبوة على التوحيد وأصبحت أوسع منه ثلاث مرات . تحولت النبوة الى الرسالة ، واختلت الغيبات منها وقل التركيز على شخص النبي . وظهرت مفاهيم التقني في التاريخ واكتمال الوحي وبداية التعامل مع التراث الغربى والرد عليه (٣٢)

٢ — موضوعاتها ومحاورها .

ونظرا لاهمية موضوع النبوة فانها تخرج أحيانا عن البناء النظري للعلم ومكانها الطبيعي بين التوحيد والعدل وبين الايمان والعمل والمعاد

، (٣٢) هذا هو الموقف في « رسالة التوحيد » لمحمد عبده ، ص ٧٩ — ٢٠٨ ، تفاوت العقول وحاجتها الى هدى النبوة ص ٧٩ ، النبوة وتحديدها للغاية والجزاء وأنواع الاعمال ص ٨٠ — ٨٢ ، الرسالة العلمية ص ٨٣ — ٨٨ ، حاجة البشر الى الرسالة ص ٨٩ — ٩٥ ، المسالك الثاني في بيان الحاجة الى الرسالة يؤخذ من طبيعة الانسان نفسه ص ٩٦ — ١٠٧ ، امكان الوحي ص ١٠٨ — ١١٤ ، كونه ممكن الوقوع ، وقوع الوحي والرسالة ص ١١٥ — ١١٧ ، وظيفة الرسل ص ١١٨ — ١٢٣ ، اعتراض مشهور ص ١٢٤ — ١٢٩ ، رسالة محمد ص ١٣٠ — ١٤٣ ، القرآن ص ١٤٤ — ١٥١ ، الدين الاسلامي او الاسلام ص ١٥٢ — ١٦٥ ، ترقى الاديان بترقى الانسان وكمالها بالاسلام ص ١٦٦ — ١٨١ ، انتشار الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ ص ١٨٢ — ١٩٥ ، ايراد سهل الايراد ص ١٩٥ — ١٩٦ ، الجواب ص ١٩٩ — ٢٠٠ ، التصديق بها جاء به النبي ص ٢٠٠ — ٢٠٦ ، خاتمة ص ٢٠٧ — ٢٠٨ .

وقد استرعى ذلك انتباهي وأنا طالب بالسنة النهائية بجامعة القاهرة ١٩٥٥ — ١٩٥٦ في الفلسفة الحديثة التي كان من ضمن مقرراتها « رسالة التوحيد » . فقد أحسست بالرسالة وأعدت شرحها في إطار « التراث والتجديد » ولكن الاستاذ رأى ذلك غامضا ولم يقدره حق قدره وأعطاني درجة النجاح مما ساهم في تقليل المجموع العام بالاضافة الى درجة مماثلة في علم الجمال حول سؤال عن مقاييس جمال رابطة العنق التي اشتريتها وأجابني برفض الفنون البصرية وايشار الى الفنون السمعية ، ودرجة مماثلة في « علم النفس الصناعي » ورفض لمقاييس الموسوعية والكمية في القياس النفسى وردى ذلك كله الى المجتمع الصناعى ومشاكله في الغرب . وكان من آثار ذلك اننى غادرت البلاد في صيف ١٩٥٦ .

م ٢ — النبوة — المعاد

والإمامة وتدخل في المقدمات النظرية الأولى بعد نظرية العلم ونظرية الوجود . وتدخل عصمة الأنبياء في الإيمان والعمل ثم تظهر نبوة النساء والرؤيا في اللطائف (٣٣) . كما تدخل النبوة لاهيتها في المقدمات اثباتا لإمكانها ضد منكريها أو مثبتى استمرارها وشمولها للطبيعة (٣٤) .

(٣٣) يتضح ذلك خاصة عند ابن حزم اذ يذكر موضوعات النبوة متفرقة وان أمكن ظهور المحاور الرئيسية من خلالها خاصة محور إمكانها ونقلها . الكلام على من ينكر النبوة والملائكة ، اثبات النبوة ، هل في البهائم رسل ؟ من جعل للجملات تمييز ، الرد على من زعم أن الأنبياء ليسوا بأنبياء اليوم وكذا الرسل ، تناسخ الأرواح ، انكار الشرائع من المنتمين إلى الفلسفة وهم أبعد الناس عن العلم بها جملة ، اليهود ومن أنكر التثليث من النصارى ومذهب الصابئين ومن أقر بنبوة زرادشت من المجوس وانكار ما سواه من الأنبياء ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٧٨ ، تناقضات ظاهرة في التوراة والإنجيل يتعين بهما تحريفها وتبديلها وأنها غير الذى أنزل الله ، السامرة التى لديهم تورا غير التوراة التى مع سائر اليهود ، فساد قول اليهود وأن مسكن بنى إسرائيل بمصر ٤٣٠ سنة ، ما هو أشنع من شهرة الكذب وشنعة الحال ، فى وصف قيام بنى إسرائيل على موسى ، فصول التوراة التى هى ٥٧ فصلا وما فيها من التحريفات ، التوراة لم تكن موجودة الا فى الهيكل عند الكهنة ، طرق سائر الكتب التى عندهم ج ١ ص ٩٢ — ١٥٤ ، اعتراض بعضهم والجواب عنه ، اقرارنا بالتوراة وغيرها من كتب الأنبياء ، خطأ من أنكر التوراة والإنجيل غير محرفين ، كلام أخبارهم ، الإنجيل وكتب النصارى وما فيها من التناقض ، ما تثبته النصارى بخلاف نص التوراة التى بأيدى اليهود ، متناقضات الإنجيل الأربعة وما فيها من الكذب ، ما يسموهم النصارى بالحواريين هم غير الحواريين المنصوص عليهم فى القرآن ، ما فى كتبهم غير الإنجيل من الكذب والكفر والهوى ، بعض اعتراضات النصارى على المسلمين وبيان فسادها ، ابطال ما تمسكت به النصارى من بعض أقوال للرافضة وبيان بطلانها ، الفصل ج ٢ ص ١٢ — ٨١ ، صفة وجوه النقل الذى عند المسلمين لكتابهم ودينهم وما ينقلونه عن أئمتهم ، فصول يعترض بها جهلة المحددين على ضعفة المسلمين ، مطلب كروية الأرض ، كذب من ادعى لدة الدنيا عددا معلوما ، الفصل ج ٢ ص ٨٢ — ١٠١ .

(٣٤) يرفض ابن حزم فى مقدمته سبع فرق ١ — من ابطال الحقائق (السوفسطائية) ٢ — من قال ان العالم قديم ليس له مبدى ٣ — من قال ان للعالم خالقا غير أن النفس والزمان قديمان ٤ — من قال العالم لم يزل ومع ذلك فاعل ٥ — من قال ان فاعل العالم أكثر من واحد ٦ — من يقول ان البارئ خلق العالم جملة كما هو بجميع أحواله ٧ — من ينكر النبوة والملائكة ، الفصل ج ١ ص ٧ — ٥٥ .

كما تظهر بعض موضوعات النبوة في كتب الحجاج مثل دلائل النبوة والعصمة والنسخ والاختبار (٣٥) . وبالرغم من بقاء هذه الموضوعات متفرقة متناثرة ومتداخلة فيما بينها الا أنه يمكن جمعها في عدة محاور رئيسية نظرية أو عملية ، عقلية أم تاريخية . وبالتالي يمكن عرض الموضوع وبناءه بعد بيان تطوره واكتماله ، وأنه من خلال هذا البناء يمكن رؤية المحاور الرئيسية فيه تكثر أو تقل . فاذا كانت الموضوعات خمسة عشر ، فانه يمكن وضعها في محاور رئيسية أقل ، في ثلاثة مثلا ، معناها وجوازا ومعرفة لها ، عدد الانبياء وترتيبهم وصحة نبوتهم ، وخاتمهم وعموم رسالته ، وتفضيل الرسل بعضهم على بعض (٣٦) . وان كانت الموضوعات تسعا فانه يمكن أيضا وضعها في محاور أقل مثل اثباتها ، وعصمة الانبياء ، وتفضيلهم والمعجزة والكرامة (٣٧) . واذا كانت الموضوعات خمسا فانه يمكن أيضا وضعها في محاور أقل مثل جوازها ، ودليل صدقها ،

(٣٥) وذلك مثل كلام النظام في كون القرآن حجة للنبوة ، الانتصا ص ٢٧ — ٢٨ ، ومقالات المعتزلة في العصمة وفي الاجماع ص ٩٣ — ٩٧ ، وقول الرافضة في البداء ص ١٢٦ — ١٣٠ ، والاصوات والاختبار ص ٤٠ — ٥١ ، وخبر الواحد وخبر الكافة ص ٥٢ — ٥٣ ، والتواتر ص ١٥٧ — ١٥٩ .

(٣٦) هذا هو موقف البغدادى في « أصول الدين » الذى يعرضه في الاصل السابع ، معرفة الانبياء في خمسة عشر أصلا ١ — معنى النبوة والرسالة ٢ — جواز بعثة الرسل وتكليف العباد ٣ — معرفة الرسول بأنه رسول ٤ — بيان عدد الانبياء والرسل ٥ — ترتيب الرسل ٦ — صحة نبوة موسى ٧ — صحة نبوة عيسى ٨ — صحة نبوة محمد ٩ — كون نبينا خاتم الانبياء والرسل ١٠ — التخصيص والتعميم في الرسالة ١١ — جواز تفضيل الرسل بعضهم على بعض ١٢ — تفضيل نبينا على سائر الانبياء ١٣ — تفضيل الانبياء على الملائكة ١٤ — تفضيل الانبياء على الاولياء ١٥ — بيان عصمة الانبياء ، الاصول ص ١٥٣ — ١٦٩ .

(٣٧) هذا هو موقف الايجى في « المواقف » . الموقف السادس في السمعيات ، المرصد الاول في النبوات وفيه مقاصد تسعة ١ — معنى النبى ٢ — حقيقة المعجزة ٣ — إمكان البعثة ٤ — اثبات نبوة محمد ٥ — عصمة الانبياء ٦ — حقيقة العصمة ٧ — عصمة الملائكة ٨ — تفضيل الانبياء على الملائكة ٩ — كرامات الاولياء ، المواقف ص ٣٣٧ — ٣٧٠ .

وخاتم الانبياء ، واحكامهم (٣٨) . واذا كانت الموضوعات اربعاً فانه يمكن
أيضاً تلخيصها في محاور أقل . جوازها والدليل على صدقها وخاتم
الانبياء (٣٩) . واذا كانت الموضوعات ثلاثة فانه يمكن صسمها في موضوعين
اثنين جوازها وصدقها (٤٠) . أما اذا كانت الموضوعات اثنين فانه تكون
محورين أساسيين في بيان جوازها بالعقل ثم في بيان وقوعها بالفعل .

(٣٨) هذا هو موقف الجويني في « الارشاد » ، القول في اثبات
النبوات . أثبات النبوات من أعظم أركان الدين والمقصود منه في المعتقد
يحصره في خمسة أبواب ١ — اثبات جواز انبعاث الرسل رداً على
البراهمة ٢ — المعجزات وشرائطها وتمييزها من الكرامات والسحر
وما يتميز به من مدعى النبوة ٣ — ايضاح وجه دلالة المعجزة على صدق
الرسول ٤ — تخصيص نبوة نبينا محمد ، الآيات والرد على منكريها
من أهل الملل ٥ — أحكام الانبياء وما يجب لهم وما يجوز عليهم ،
الارشاد ص ٣٠٢ .

(٣٩) هذا هو موقف الجويني في « العقيدة النظامية » اذ تدور النبوة
على أربعة محاور ١ — ثبوت النبوة ووقوعها والمعجزة وشرائطها
٢ — وجوه دلالة المعجزات على صدق الرسل ٣ — درجة اثبات الكرامات
٤ — أثبات نبوة سيدنا محمد ، النظامية ص ٤٨ .

(٤٠) هذا هو موقف الشهرستاني في « نهاية الاقدام » ، في اثبات
النبوات وتحقيق المعجزات ووجوب عصمة الانبياء ١ — صارت البراهمة
والصابئة الى القول باستحالة النبوة عقلاً ٢ — صارت المعتزلة وجماعة
من الشيعة الى القول بوجوب وجود النبوات عقلاً من جهة اللطف
٣ — صارت الاشعرية وجماعة من أهل السنة الى القول بجواز وجود
النبوات عقلاً ووقوعها في الوجود عياناً . وتنفى استحالتها بتحقيق
وجودها كما ثبت تصورها بنفى استحالتها ، النهاية ص ٤١٧ ، واذا حققنا
القول في النبوات وبيان صدقهم بالمعجزات فالانبياء من ورد اسمه في
الكتاب ، ومن لم يرد واجب الطاعة . ويجب على كل مكلف الايمان بالله
وملائكته وكتبه ورسله . وانما ثبت صدق من تقدم على نبينا محمد اسماً
فاسماً وشخصاً متشخصاً بما ظهر عليه من الآيات وبما أخبر من ثبت
صدق عندنا . وانما يتحقق ختم الانبياء عندما يخبر النبي وبما أخبر
القرآن انه خاتم النبيين . ومن أنكر نبوته من أهل الكتاب وغيرهم من
المشركين فلا تمسك لهم الا القول باحالة النسخ والإدخ في وجه المعجزة ،
النهاية ص ٤٤٦ — ٤٤٧ .

الاول يعرض للحق النظرى والثانى يعرض للواقع العيلى (١٤١) . والحقيقة أن محاور النبوة الرئيسية أقل من موضوعاتها . هى بدليعة الحوار تبدأ بالسؤال النظرى عن وجوبها أو استحالتها أو إمكانها ، وهى سؤال الحق النظرى وأنها ممكنة الوقوع . ثم يظهر المحور الثانى عن الدليل على صدقها ، المعجزة أو غيرها . ثم يبدأ المحور الثالث عن تطورها بداية ووسطا ونهاية ، وعلاقة المراحل بعضها ببعض ناسخا ومنسوخا وتوقفها كلية باكتمالها وتحقيق الغاية منها . ثم يظهر المحور الثالث والآخر عن النبوة فى آخر مراحلها والدليل على صدقها وهو الإعجاز وطرق نقلها ، ورسالتها دون شخص نبيا وأخيرا عن مضمونها العقائدى والتشريعى الذى يتناوله علم الأصول . ففى هذه المحاور الثلاثة تندرج كل الموضوعات المتناثرة . فتاريخ الانبياء وتاريخ الاديان سواء ديانات ابراهيم أو الديانات الشرقية القديمة والحوار معها أكثر من الحوار مع الفرق الكلامية كل ذلك يدخل فى المحور الثانى عن تطورها . وكل الموضوعات المتعلقة بشخص النبى مثل العصمة والتفضيل كل ذلك يدخل فى المحور الثالث عن الرسالة التى تجب شخص النبى . أما الموضوعات الغيبية كالملائكة وكيفية اتصال النبى بها فكلها تدخل فى المحور الاول حول وجوبها واستحالتها وجوازها ، ولكن يظل المحور الرئيسيان للنبوة هما إمكانها ووقوعها لا الموضوعات التاريخية الصرفة ابتداء من شخص النبى حتى صحابته وتابعيه وآل بيته ولا الموضوعات الغيبية الصرفة وهى طريقة اتصال النبى بهصدر الوحي كما هو الحال فى نظرية الاتصال فى علوم الحكمة .

٣ — معناها وحقيقتها .

تعنى النبوة الخبر أو الاخبار . فالوحي يأتى من الخبر والخبر

(١٤١) هذا هو موقف الآمدى فى « غاية المرام » ، القانون السابع : فى النبوات والانفعال الخارقة للعادات ويشتمل على طرفين ١ — فى بيان جوازها فى العقل ٢ — فى بيان وقوعها بالفعل ، الغاية ص ٢١٥ — ٢١٧ .

مصدر الوحي . الخبر هو الدال والوحي هو المبادئ العامة في المعرفة الانسانية لا شخص النبي ، وموضوعه حياة البشر وصالح الناس وليس شخص المرسل أو الرسول . تعطى النبوة اذن معارف وأخبارا ، فهي من جانب المعرفة من أجل توجيه السلوك . لذلك جاءت النبوة اشتقاقا من النبأ أى الخبر بالهمزة أى الاعلام . والاعلام غير الالهام . وليس من باب الظن والوهم أو الكهانة أو النجوم بل اخبار الله بما يكون . النبوة اذن نوع من المعرفة متميزة عن أنواع المعارف الاخرى . يقينها باطنى ، ومعرفتها يقينية . اذا كان الالهام كشفا فالنبوة استدلال . واذا كان التوهم ظنا فالنبوة يقين . واذا كانت الكهانة من استراق الشياطين السبع من السماء فيرمون بالشهب الثواقب وقد انقطعت بجىء الرسول فالنبوة عقل وليست سحرا . واذا كانت النجوم تجارب تتعلم فالنبوة علم وليست تخميناً أو خرافة . واذا كانت الرؤيا لا يدرى أحد صدقت أم كذبت فالنبوة لا تأتى الا فى اليقظة دون الخلم(٤٢) .

وهناك معان زائدة فى النبوة نتحدث عن كيفية المعرفة . صحيح أن الوحي لغة يعنى الاعلام فى خفاء ولكنه اصطلاحاً اعلام الله للأنبياء اما بكتاب أو برسالة ملك أو بمنام أو بالهام . والهام غير الانبياء فى هذه الحالة ليس وحياً فالوحي للتثريع وليس فقط للمعارف النظرية . لذلك قد يجىء الوحي بمعنى الامر وبمعنى التسخير . ويكون الالهة بمعنى الهداية والاشارة . ويطلق بهذا المعنى على القرآن والسنة أى على الوحي المكتوب والمدون . وقد يزداد على هذا المعنى الزائد أصلاً تفصيل كيفية حدوث الوحي بأن يخلق الله حالة فى النبى يسمع بها مثل صلصلة الجرس أو من خلال ملك يتمثل رجلاً أى عن طريق الصوت أو الرؤية ، عن طريق السمع أو البصر ، من خلال الاذن أو العين أى من

(٤٢) الاصول ص ١٥٣ — ١٥٤ ، الارشاد ص ٣٥٥ ، الغاية ص ٣١٧ ، الحصون ص ٣٢ ، التحقيق ص ١٥٢ ، المواقف ص ٣٣٩ ، الدرر ص ١٥٣ — ١٥٥ ، الشرح ص ٥٦٧ — ٥٦٨ ، المغنى ج ١٥ ص ١٤ — ١٦ .

خلال الحواس . وهذه المعانى الزائدة يصعب تأصيلها عقلا وتبقى سبعة خالصة (٤٣) .

وقد ركز الفلاسفة على النبوة بهذا المعنى الزائد داخل نظرية الاتصال . فقد أراد الفلاسفة أن يجمعوا فيها خواصا ثلاث : أن يكون النبى مطلقا على الغيبيات ما دامت النفوس الانسانية مجردة قادرة على ادراك المجردات ، وأن تظهر منه الافعال الخارقة للعادة ما دام روحه قادرا على التأثير ، وأن يرى الملائكة مصورة ويسمع كلامها وحيا ، نوما أو يقظة (٤٤) . والحقيقة أن هذه الخواص الثلاث تجسيد للمعانى الزائدة فى النبوة وتصوير لها . فالنبوة ليست غيبية بل حسية تؤكد على رعاية مصالح العباد ، والغيبيات اغتراب عنها . والمعارف النبوية دنيوية حسية تتعلق بشؤون الناس وضلاح معاشهم . كما انها اخراج للنبي عن حدود الطاقة البشرية ، وجعل صدق النبوة خارجيا وليس داخليا وضد قوانين العقل والطبيعة وليس معها . كما أن هذه المعانى الزائدة المشخصة وقوع فى الغيبيات واخراج للنبوة من محورها الاغنى ، النبوة فى العالم ومسارها فى التاريخ الى محورها الرأسى ، النبوة كطريق بين النبى واللّه ، طريقة للوصول خارج الزمان وخارج التاريخ . ولا يهمنى فى النبوة طريقة الايصال ، الوحي أو الرسول أو من وراء حجاب . ولا يهمنى أيضا فى النبوة الملك وأنواعه وطريقة قدومه وجرسه وصوته وشكله . ولا يهمنى ثالثا خيال النبى ، وكيف كان يأتيه الوحي نائما أم

(٤٣) الوحي قصد من الله الى اعلام من يوحى اليه بما يعلمه ، حقيقة خارجة عن الوجوه السابقة ، يحدث علما ضروريا بصحة ما أوحى اليه ، أدراكه بحواسه وبديعة عقله ولا مجال للشك ، بمجيء الملك أو بخطاب يخاطب به نفسه ، تعليم من الله دون وساطة قلم ، الفصل ج ٥ ص ٨٧ ، الوحي الكلام بما يخفيه ، اعلام فى خفاء ، اعلام الله لنبي من انبيائه بحكم شرعى ، التحقيق ص ١٦٠ — ١٦١ ، عرفان يجده الشخص من نفسه مع اليقين بأنه من قبل الله بواسطة أو بغير واسطة ، الرسالة ص ١٠٨ — ١١١ .

(٤٤) المواقف ص ٣٣٧ — ٣٣٩ .

يقظا . لا شأن لنا بالصلة بين الله والرسول وطريقة الاتصال بينها
بالملاك أو بغيره ، اسمه وشكله وصوته فذلك لا يمكن معرفته حسا
أو عقلا . ولا شأن لنا بالنبوة بين الملائكة والجن والشياطين أو البهائم
والطيور والجمادات ما دامت مثلنا ، نحن البشر . فهي كلها موضوعات
مفارقة لا تسمح بها نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى . ما يهمنا
هو الرسالة ذاتها التي بها صلاح العباد . والنبوة للبشر وحدهم . فطريق
النبوة جزء زائد على تعريفها وخارج عن حقيقتها .

وقد تعنى النبوة معنى ثانيا غير الاعلام والاخبار وهي الرغبة .
فالنبوة من غير همزة ما ارتفع من الارض . وبالتالي يكون النبي هو
رفيع المنزلة عند الله . وهو معنى يترك النبوة ويتجه نحو النبي ، ويترك
الرسالة ويعرف الرسول ، ويترك النبوة في التاريخ ويتصور علاقة
النبي بالله . ويؤثر قيمة الارتفاع على الانخفاض ، والصعود على الهبوط ،
ويفضل التأويل على التنزيل وهو ما يعارض سير الوحى ومسار
النبوة (٤٥) .

وليست وظيفة النبوة الاخبار بالمستقبل . فذلك كانت وظيفة النسر
قبل خاتم النبوة كدليل على الصدق وطبقا للمعنى الاشتقاقي للفظ في
اللغة العبرية (٤٦) . أما المعنى في ختم النبوة فهو تحليل الحاضر وليس
الاخبار بالمستقبل . واذا كان هناك قصص فانها تهدف الى اعطاء الحاضر
ومد الوعي بدروس الماضي وخبرات الامم السابقة . فالوعي بالحاضر
هو وعى بالتاريخ ، وما الحاضر الا تراكم للماضى . المماضى عبرة ودرس
وتطور يصب في الحاضر ، مسارا من الماضى الى الحاضر وليس نكوصا من
الحاضر الى الماضى . أما المستقبل فمجهول بفعل الحاضر ومشروط

(٤٥) أصول الدين ص ١٥٣ — ١٥٤ .

(٤٦) ويشير الى ذلك القرآن الكريم في عدة آيات منها « وأنبياءكم
بما تاكلون وما تدخرون في بيوتكم » (٣ : ٤٩) ، وهو التعريف الشائع
في قواميس اللغة العبرية وفي التراث العبراني القديم .

باستمرارية الماضى فى الحاضر ، فالماضى هو مستقبل الحاضر ومستقبل المستقبل على حد سواء . يظن القدماء أن النبوة تنبؤ بالمستقبل وقراءة له ، ويظن المعاصرون أن النبوة رجوع الى الماضى ، والنبوة فى حقيقة الامر هى تحليل للحاضر لمعرفة جدل الماضى والمستقبل فيه . وقراءة الماضى هى استبصار للمستقبل . وما الحاضر الا لحظة التقاء بينهما يتم فيها كشف القوانين ورؤية حركة التاريخ .

وتسمى النبوة بعدة الفاظ مترادفة مثل البعثة والرسالة . الوحي والنبوة متقاربان ، والبعثة والرسالة متقاربان . الوحي هو كل العلم ، والنبوة الطريق اليه . والبعثة النبوة المعلنه والرسالة النبوة المكلفة . تدل المصطلحات الاربعة المتقاربة على تدرج من النظر الى العمل او من العام الى الخاص ، من الوحي الى النبوة الى البعثة الى الرسالة (٤٧) .

وتتضمن النبوة كرسالة اربعة اطراف : مرسل وهو الله ، ومرسل اليه وهو النبى ، ومرسل اليهم وهم العباد ، ومرسل وهو الشيء . فالمرسل هو الوعى الخالص والمرسل هى الرسالة . وأهم طرف من هذه الاطراف الاربعة ليس المرسل اى الوعى الخالص فذلك هو موضوع التوحيد ، باب العقليات ، الشق الاول فى علم اصول الدين . وليس المرسل اليه اى شخص النبى فهو مجرد رسول لا يصل الرسالة . أهم طرف فى المعادلة الرباعية هى الرسالة اى التكليف والمرسل اليهم اى نحن البشر ، عباد الله فى التاريخ . شخص النبى اذن ليس أحد موضوعات النبوة ومعنى زائد فى تعريفها . النبى مجرد واسطة لا يصل الرسالة من المرسل الى المرسل اليهم . وليس جزءا من النبوة بشخصه . طبعا هناك شروط النبوة اذا ما توافرت عند أى انسان يكون هو النبى . لا ترجع النبوة الى جسم النبى او الى عرض من أعراضه او حتى الى علمه . به فذاك يقع من غير نبوة او علم النبى بكونه نبيا ، فالعلوم غير معلوم بعد بل

(٤٧) يسميها القاضى عبد الجبار « البعثة » ، الشرح ص ٤٧٥ —

ترجع الى الرسالة والمرسل اليهم حتى ولو كان المرسل مجهولا ، وكان المرسل اليه غائب بشخصه ، اختفى بعد ايصال الرسالة وأداء الامانة . وتبقى الرسالة طالما بقى المرسل اليهم يحملونها عبر الاجيال ويحققونها في التاريخ .

ولكن هل هناك فرق بين النبي والرسول ؟ الفرق بين النبي والرسول هو الفرق بين التصور والنظام ، بين العقيدة والشرعية ، بين النظر والعمل . يأتي النبي بالنظر وبالعقيدة وبالتصور ولا يأتي بالضرورة بنظام او شرعية او يبنى مجتمعا ويؤسس دولة ، فالنظر لم ينعقد بعد . في حين أن الرسول هو الذي يولد النظام من التصور ، ويحقق الشرعية من العقيدة ، ويحول النظر الى عمل . كما يشير النبي الى البعد الراسي فقط ، الصلة بينه وبين الله ، في حين أن الرسول يشير الى البعد الافقي أيضا أي الصلة بينه وبين الناس في التبليغ وجمال الرسالة وأداء الامانة . ومن هنا أتت صفات الرسول الاربعة : الصدق والامانة والتبليغ والفتنة واستحالة أضدادها : الكذب والخيانة والكتمان والتهور . ويشق لفظ النبي من فعل لازم في حين يشق لفظ الرسول من فعل متعد . الاول لا يشير بالضرورة الى كل الاطراف في حين يشير الثاني ضرورة الى الاطراف الاربعة : المرسل ، والمرسل اليه ، والمرسل اليهم ، والرسالة . يطالب النبي بالتصديق فحسب بينما يطالب الرسول بالتصديق والعمل . الايمان عند الاول مجرد اقرار وتصديق في حين أنه عند الثاني اقرار وتصديق ونظر وعمل . قد لا ينجح النبي في النبوة ، ويصيبه من الاذى الكثير ، فدوره هو الشهادة على العصر في حين أن الرسول مطالب بالنجاح ، بناء المجتمع وتأسيس الدولة . لذلك كان بالنبوة تعظيم واستحقاق نظرا للشهادة أما الرسالة فجزاؤها قدر الاعمال . وان كان كلاهما مؤيدا بالمعجزات فان تأييد النبي بها أقوى من تأييد الرسول الذي يكفيه يقين الرسالة الداخلي ، والقدرة على تكوين الأفراد وتجنيد المؤمنين والدفاع عن النفس بالفعل ، ومقابلة العنف

بالعنف ، والاخذ بأسباب القوة بغية الانتصار (٤٨) .

ثانيا : وجوبها ، واستحالتها ، وإمكانها .

والسؤال الاول النظرى هو جواز البعثة وهل هى واجبة أم مستحبة أم ممكنة . فاثبات النبوة أو انكارها احدى المسائل الاساسية التى تصنف طبقا لها الفرق . والحقيقة أن الفرق بين الوجوب والإمكان ليس كبيرا فكلاهما اثبات للنبوة فى مقابل الاستحالة التى تعنى الإنكار . انما الخلاف بين الوجوب والإمكان انما فقط فى درجة الإثبات ، أما الوجوب ضرورة أو الوقوع امكانا . انما يخشى من الوجوب الوقوع فى الواجبات العقلية ، الواجبات على الله مثل الصلاح والاصلاح واللفظ والالطاف والعون

(٤٨) معظم هذه الفروق عند أهل السنة . فكل من نزل عليه الوحي من الله على لسان من الملائكة وكان مؤيدا بنوع من الكرامات المناقضة للعبادات فهو نبي . ومن حصلت له هذه الصفة وخص أيضا بشرع جديد أو بنسخ بعض أحكام شريعة كانت قبله فهو رسول ، الفرق ص ٣٤٢ ، النبي أعم من الرسول ، فالرسول أمر بالتبليغ ، والنبي أوحى اليه . كل رسول نبي وليس كل نبي رسولا ، شرح الفقه ص ٥٨ ، الاصول ص ١٥٤ ، الشرح ص ٥٦٧ — ٥٦٨ ، ويثار اشكالان (أ) داوود له كتاب دون شريعة وأمر بمتابعة الشرع السابق (ب) أكثر الرسل لم يكونوا أصحاب كتاب ، النبوة ينظر فيها الى الله والرسالة الى المبعوث اليهم ، الدر ص ١٥٣ — ١٥٥ ، فيها يفيد وصف الرسول بأنه رسول وما يتصل بذلك ، ضرورة قبول الرسول الرسالة والاشكال أنه لا يوجد رسول قد رفض الرسالة . قال بعض شيوخ الاعتزال الرسالة ليست بمدح ولا ثواب ، المغنى ج ١٥ ص ٩ — ١٣ ، فيها يوصف النبي بأنه نبي وما يتصل بذلك . قال شبوح الاعتزال فى النبوة انها جزاء على عمل وفصلوا بينها وبين الرسالة من حيث كان المستفاد منها الرفعة دون الرسالة ، المغنى ج ١٥ ص ١٤ — ١٦ ، فيها يجب أن يختص به الرسول فى الرسالة وسائر الاحوال . هناك صفات انشائية مثل الاداء وعدم الكتمان وعدم تأخير الاداء ، وعدم فعل ما ينفر وضلاح العباد ، وكونه فى اكمل الاحوال ، حال الخلقة ، حتى تجب له البعثة تخيرا من القديم ، المغنى ج ١٥ ص ١٧ — ١٩ .

والاستحقاق . وبالتالي يكون الخلاف بين الانكار والاثبات . ثم يتفرغ
الاثبات الى الضرورى والممكن (٤٩) .

١ — هل النبوة واجبة ؟

النبوة واجبة على أسس ثلاث . غهى واجبة أولا نظرا للواجبات العقلية مثل الصلاح واللف والعوض والاستحقاق وطبقا للحسن والقبح العقلين . ووجوبها ضرورى بناء على الضرورات العقلية . وهى واجبة ثانيا لانها اصلح للعباد وبناء على نظرية الصلاح والاصلح . فالانسان فى حاجة الى الدخول فى معاملات والى علم ما يحصل به الانقياد والعون ، والحاجة الى قوانين وسنن وشرائع . وهى واجبة ثالثا نظرا لانها لطف من الله طبقا لنظرية اللطف والالطاف . فلما كان العقل لا يستقل بالتعريفات التشريعية كان لطفاً من الله وكرماً منه أن يتم نعمته على الانسان وهو اشرف المخلوقات ، ومن ثم النبوة تعبر عن كرم المبدأ الاول الله ولطف الله بالعباد . النبوة اذن واجبة بناء على الواجبات العقلية ونظريتي

(٤٩) عادة ما يشار الى المعتزلة بأنهم اصحاب القول بوجوب النبوة . كما يشار اليهم مع البراهمة بأنهم من انصار القول باستحالتها . وقد يقول البعض منهم بإمكانها ويشاركون الاشاعرة فى ذلك بالرغم من اختلاف الدوافع ، الامكان طبقا للحاجة حاجة العوام أو الخواص كما هو الحال عند المعتزلة أو الامكان نفيا للواجبات العقلية كما هو الحال عند الاشاعرة . ويتضح هذا التعدد فى مواقف المعتزلة فى الموضوعات التى يذكرها القاضى عبد الجبار عند الكلام فى جواز بعثة الانبياء التى تشمل البراهمة وبيان موافقة البعثة للعقل وأدلتها وزوال المخالفة بينهما ١ — وجوب البعثة ومتى تجب ؟ هل فى البعثة ما يحسن ولا يجب ؟ هل يقع الوجوب فى ذلك معنا أو مخبرا ؟ هل هى غير مستحقة للمبعوث ؟ هل الغرض يعود عليه أو على المبعوث اليه أو عليهما معا ؟ ما يجوز أن يتحمله من الرسالة وما لا يجوز ، هل يتحمل ما يكون تأكيدا أو لا بد من شريعة محددة ؟ صفة النبى والفرق بينه وبين غير النبى ، المغنى ج ١٥ ص ٧ — ٨ .

الصلاح واللف (٥٠) .

وتكون الصعوبة حينئذ في كيفية الجمع بين الحسن والقبح العقليين وقدرية العقل على ادراكهما كصفات موضوعية في الاعمال وفي نفس الوقت احتياجه الى النبوة كعون له على التكليف . غما دامت التكليفات واجبة عقلا فانها لا تحتاج الى وجوب ثان بالنبوة . بل ان الصلاح والاصلاح واللف والالطاف والعوض عن الآلام والاستحقاق كل ذلك من الواجبات العقلية وبالتالي ليست أساسا لوجوب النبوة .

واذا كان التكليف عقليا ، واستحقاق الثواب والعقاب عقليا ، والتنبه والتحذير تأكيدا لما في العقول ، والامر بالمعروف والنهي عن المنكر أحد الاصول العقلية الخمسة فكيف تجب النبوة بناء على هذا الوجوب

(٥٠) هذا هو موقف المعتزلة والفلاسفة ، فكلاهما يقول بالوجوب عقلا ، الغاية ص ٣١٨ — ٣٢٠ ، المواقف ص ٣٤٢ ، قالت المعتزلة بعثة الانبياء واجب ، الاقتصاد ص ١٠٠ ، وما يذكره القاضي عبد الجبار تظهر فيه الاسس الثلاثة للوجوب منها الحسن والقبح العقليان مثل ، في حسن بعثة الرسل نظرا لانتهاء القبح عنه ، في أن بعثة الرسل متى حسنت وجبت . ويعطى القاضي عبد الجبار أربع حجج تجتمع فيها الاسس الثلاثة وهي (أ) مزية التكليف الذي يتضمن مزية الثواب والعقاب (ب) مزية التنبيه والتحذير وتأكيد ما في العقول (ج) الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ودور النبوة والانبياء (د) ما يكمل به التكليف وما لا تتم الطائفة ومصالحه الا به ، في أنه لا يجوز أن تعرف أحوال المصالح السمععية باستدلال عقلي ، في كيفية كون هذه الافعال مصلحة ولطفا ، في أن هذه الافعال اذا اختصت في كونها داعية كما ذكرناه ، في أنه يجب على المكلف أن يعرف التكليف ، في أن الله اذا عرفنا أحوال هذه الافعال وجبت علينا ، المعنى ج ١٥ ص ١٩ — ٦٧ ، البعثة لابد من أن تكون لطفا للمكلفين ، واللف صلاح ، الشرح ص ٤٧٥ — ٤٧٦ ، ص ٥٧٣ ، وعند الجبائين التكليف كلها الطواف ، الملل ج ١ ص ١١٨ ، ورود التكليف الطواف للباري أرسلها الى العباد بتوسط الانبياء امتحانا ليهلك من هلك عن بينة ويحيى من يحيى عن بينة ، الملل ج ١ ص ٦٨ ، عند الجبائي تجب النبوة لتقرير الواجبات العقلية ولتقرير الشريعة المتقدمة ، وعند بعض المعتزلة تجب على الله اذا علم من أمة أنهم يؤمنون ، المواقف ص ٣٤٢ .

العقلى المكتفى بذاته والا كان الوجوب وجوبين ، وجوب عقلى ضرورى
وجوب شرعى اضافى زائد لا حكم له ؟ واذا كانت الحياة امتحانا
واختبارا ، وجهدا ومعاناة فان ذلك انما هو نتائج لممارسة الحرية وهى
من العقلية وليست من السمعية كالنبوة . ليست النبوة اذن من
الواجبات العقلية الا بناء على الصلاح واللفظ باعتبارهما واجبين
معتلين . فاذا ما حكم العقل أن النبوة بها صلاح العباد ولفظ من الله
بهم تكون واجبة على هذا الاساس كحكم عقلى بالصلاح واللفظ وليس
كحاجة وعون ومدد نتيجة لقصور العقل وحاجته الى وصاية أو هداية .
وما العمل لو حكم العقل باستفناؤه عما سواه وبقدرته على معرفة الصلاح
والاصلاح دون ما حاجة الى نبوة ؟ (٥١) .

والعجيب أن تعتمد احدى الحركات الاصلاحية الكبرى الاشعرية في
التوحيد الاعتزالية في العدل على تبرير وجوب النبوة بهدم العقل والعلم
والاجتماع والسياسة أى هدم أسس الدين ذاته وكأن اثبات وجوب
النبوة لا يتم الا على حساب الاسس الحسية والعقلية والاجتماعية التى
تقوم عليها العقيدة ذاتها وبالتالي لم يبق حتى نصف الاعتزال في العدل
وأصبح نصف الاشعرية في التوحيد هو السائد في موضوع النبوة (٥٢) .
مما يدل على أن انصاف الحلول في الحركة الاصلاحية انتهت الى الاشعرية
السائدة منذ الف عام . وقد تم ذلك من قبل في حركة اصلاحية سابقة
فيما وراء النهر عندما تحولت الماتريدية بعد عدة اجيال الى الاشعرية
التقليدية . فهل تجب النبوة لانها تعطى مجموعة من المعارف النظرية
التى لا يستطيع العقل الوصول اليها ؟ هل تعطى معرفة الصانع وصفاته
والعقل قادر على الوصول اليها باجماع نظار الامة متكلمين وحكماء ؟

(٥١) لذلك قد يكون أقرب الى العقل أحيانا والى التاريخ وضع
المعتزلة مع البراهمة في القول باكتفاء العقل لذاته وبالتالي القول باستحالة
النبوة كما يفعل الباقلانى ، التمهيد ص ١٠٨ — ١٠٩ ، والبغدادى ،
الفرق ص ١٣١ .

(٥٢) هذه هى محاولة محمد عبده في « رسالة التوحيد » .

هل حاجة البشر الى الرسالة هي حاجتهم الى معرفة الغيبيات وفي مقدمتها حياة النفس بعد مفارقتها البدن وقد أجمع الحكماء على اثباتها بالعقل ؟ ولم تمنع النبوة في كل دين ولدى كل ملة من منع فريق من انكار خلود النفس ووجود حياة أخرى بعد الموت . ان التوحيد كله يمكن ادراكه بالعقل بما في ذلك الصفات السمعية والا لما كون العدل باب العقليات في علم أصول الدين في مقابل السمعيات ومنها النوبة . وكيف تكسرون النبوة طريق العلم بالتوحيد والسمعيات لا تؤدي الى العقليات ، فالسمعيات ظن والعقليات يقين على ما هو معروف في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى ؟ والصفات كلها مثل الانسان ، الانسان الكامل وليس الانسان المتعين ، الانسان كما ينبغي أن يكون وليس الانسان كما هو كائن . وفيه الحن والقبح العقلاني ؟ ليست هناك معارف عقلية ، حسن عقلى وقبح عقلى ؟ فالتوحيد حسن عقلى ، والشرك قبح عقلى . واذا خاف الانسان الخطأ النظرى وقع في التردد والشك وفي الظن والبهل أى في كل مضادات العلم ، فان العقل قادر على بث الطمأنينة فيه وتحويل التردد والشك الى قطع ، والظن الى يقين ، والعلم الى جهل . واذا كانت الحاجة الى النبوة هي أنها تشير على العقل بطرق الاستدلال اليسر . العقل قادرا على ذلك وهو واضح منطق البرهان ؟ وهل النبوة منطق صورى أم منهاج عملى للناس ؟ وهل تعطى النبوة هذا المنطق الاستدلالي عن طريق النص أم أنها في حاجة الى العقل لاستخراج هذا المنطق وبالتالي يكون من عمل العقل في النبوة وليس من عمل النبوة وحدها ؟ (٥٣) . فاذا ما اكتفت النبوة في منطق الاستدلال بالنص وحده فانه يظل ظنيا لاعتماده على النص ولا يتحول الى يقين الا بالعقل على ما هو معروف في باب الأدلة في نظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى (٥٤) . ان العقل

(٥٣) حاول ذلك من قبل ابن حزم في « التقييد إلى حد المنطق والمدخل إليه » .

(٥٤) انظر الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، منهاج الأدلة .

قادر على مسياغة منطق للبرهان يقوم على أوليات العقل وبداهات الحس وشهادة الوجدان . كما انه قادر على وضع نظرية في الصدق يمكن بها التحقق من صحة نتائجه وصدق براهينه . في حين يظل البرهان على صدق النبوة خارجيا محضا اذا كان هو المعجزة او ذاتيا خالعا اذا كان مجرد الايمان . يبدو ان الوحي ما زال معروضا حتى في الحركات الاصلاحية الحديثة على انه نظرية في النبوة اي الوحي الراسى مصدر المعارف النظرية في حين ان الوحي ليس فقط نظرية في النبوة بل نظرية في التاريخ اي الوحي الافنى مصدر التشريع العلى والاساس النظرى للعمل الفردى والجماعى . لذلك سرعان ما تحولت نظرية النبوة كوحى راسى في الحركة الاصلاحية الحديثة الى نظرية اشراقية صوفية ، وانتقلت من الفلسفة الى التصوف ، وتحول النى من منظر وقائد الى صوفى ولى . ان تفاوت العقول في الادراك لا يعنى اى نقص في العقل بل يعنى خطأ في استعماله . ويمكن بمنطق البرهان ونظرية الصدق وبالمراجعة والاستدلال المشترك تجاوز اختلاف العقول والوصول الى الاتفاق بينها . واتفاق العقلاء أولى من اختلافهم . وبداهات العقول راولياتها واحدة ، عامة وشاملة ، لا اختلاف عليها بين العقلاء . والنبوة لا أسرار فيها ولا غموض بل أفكار واضحة ومتميزة يمكن ادراكها بالعقل السليم والتحقق من صدقها بالبرهان (٥٥) .

هل تجب النبوة لحاجة الانسان الى التجريب وكأن الانسان قائم على استخدام الحواس والاعتماد على المحسوسات والمشاهدات والمجربات

(٥٥) الرسالة ص ٧٩ — ٨٢ ، ص ٩٣ — ٩٥ ، ويكرر محمد عبده بعض التوجيهات القديمة عند الرازى في بيان فائدة بعثة الانبياء فيها لا يستقل العقل بذكره . يذكر منها اثنتى عشرة فائدة ، سبعة منها في الامور النظرية ، اربعة في العقل ، وثلاثة في التجربة وهى ١ — العقل لا يدل على الصفات خاصة الصفات السمعية مثل السمع والبصر والكلام ٢ — خوف المكلف ان يتصرف فى ملك الله بغير اذنه والنبوة تزيل الخوف ٣ — ليس كل ما كان حسنا وقبيحا فى العقل حسنا وقبيحا فى الشرع ٤ — تفاوت العقول فى ادراك الاسرار الالهية ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ .

وهى جزء من المعلومات طبقا لنظرية العلم فى المقدمات النظرية الاولى ؟
التجريب موضوع العلم التجريبي ومادته الاولى . وقد برع القدماء فى
العلوم التجريبية فى الطبيعة والكيمياء والادوية والطب ، ولم يكتفوا بالطب
النبوى ، وأسسوا المبادئ المبادئ العامة للطب التجريبي ، وفقدوا المنطق
الصورى ، ووضعوا قواعد المنهج التجريبي . العلم التجريبي علم
انسانى يهدف كالعلم العقلى الى الكشف عن قوانين الطبيعة
من أجل السيطرة عليها وتسخيرها لصالح الانسان . وما
فائدته ان كنت النبوة تغنى عنه ؟ والمعروف تاريخيا ان العلوم النبوية
كانت اقرب الى العلوم الاشرافية الصوفية منها الى العلوم العقلية
التجريبية . لا تحتوى النبوة على أسس علم الفلك وان كانت توجه
الشعور نحو الطبيعة والتأمل فى الكون والنظر فى الالهة لمعرفة المواقف
حتى يأتى العقل والتجريب ليضع قواعد علم الفلك وأصوله . ان
الصناعات والعلوم التجريبية من اكتشاف الانسان واختراعه . لذلك كانت
الطبيعيات سابقة على الالهيات فى علوم الحكمة كما كان المنطق سابقا
على الطبيعيات . فالعقل والتجريب سابقان على النبوة بل والطريق
اليها . كما ان العقل والطبيعة سابقان على النظر الى الله والطريق اليه .
كما بان من قبل فى نظرية الوجود فى المقدمات النظرية الاولى أن المحدث
هو الطريق الى القديم وأن الصنع دليل على وجود الصانع (٥٦) .

هل تجب النبوة لحاجات عملية أى للتنفيذ والتحقيق وأداء الرسالة
ما دام الانسان غير قادر على سن القوانين وتأسيس الشرائع وإقامة

(٥٦) من فوائد البعثة التى لا يستقل العقل بدركها عند الرازى
١ — افادة البعثة الى الادوية المجربة ٢ — عدم امكان معرسة طبائع
الانفلاك بالتجربة والآلات والعمر الانسانى ٣ — الهداية الى الصناعات
الناقصة ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ ، ويرد محمد عبده بأنه ليس من
وظائف الرسل ما هو عمل المدرسين ومعلمى الصناعات ، التاريخ والكواكب
والنباتات والحيوان وطبقات الارض ، الرسالة ص ١٢٢ — ١٢٣ .
م ٣ — النبوة — المعاد

الدول أو تجنيد الجماهير وتوجيه الامم وفتح البلدان؟ (٥٧) ألا يمكن العقل قيادة المجتمعات مثل قيادة الامم لها ؟ هناك أيضا العقل الاجتماعى والعقل السياسى والعقل التاريخى لوضع القوانين وسن الشرائع . صحيح ان النبوة تحتوى على تشريع ولكنها توجيهات عامة فى حاجة الى تفصيلات واستنتاجات من العقل والواقع ، من واقع المجتمع واستقراء حوادث التاريخ . صحيح ان النبوة تحتوى على بعض التوجيهات الخلقية والارشادات العملية ولكن لا تكفى الدعوة الى المحبة والتعاون ان تكون أساسا لتكوين المجتمع الانسانى . وهل النبوة فى نهاية الامر نظرية فى التاليف الاجتماعى أم فى الصراع الاجتماعى ؟ هل وظيفة النبوة حل الصراع الاجتماعى أم حسمه ؟ ايقافه أم حله ؟ ان المجتمع فى حاجة لفهم تركيبه وقوانين حركته وصراعه الى أكثر من المحبة والعدل والمبادئ العامة والقيم النظرية . صحيح أن الحاجة الى التعاون وتأسيس المجتمعات واقامة الدول تكشف عن الاساس الاجتماعى للوحى رعن البعد الافقى له كما تكشف المعارف النظرية عن البعد الرأسى فيه ولكن لا يعنى ذلك أن الانسان قاصر عن ادراك الحقائق الاجتماعية وعاجز عن توجيه الامور العملية ، وتأسيس الدول وتدبير الملك . ان علوم السياسة والاجتماع والقانون والتاريخ أيضا من وضع الانسان مثل باقى العلوم العقلية والتجريبية . ولماذا تهدم القوانين الانسانية وتبين مفاسدها وعيوبها من أجل اثبات وجوب الشرائع النبوية ؟ الا تثبت النبوة الا على انقاض البشرية ؟ ان تغير القوانين البشرية ليس عيب بل تطور راجتهد كما هو الحال فى الفقه . وان اختلاف الطبائع والشعوب وارد فى القوانين البشرية والشرائع الالهية على حد سواء (٥٨) . وان هذا التضارب بين

(٥٧) هذا هو المسلك الثانى فى بيان الحاجة الى الرسالة من طبيعة الانسان نفسه عند محمد عبده ، الرسالة ص ٩٦ - ١٠٣ .

(٥٨) وذلك واضح فى القرآن الكريم فى عدة آيات مثل « وجعلناكم شعوبا وقبائل لتعارفوا » (٩٩ : ١٣) ، « لكل جعلنا منكم شرعة ومنهاجا » (٥ : ٤٨) ، « ولو شاء الله لجعلكم أمة واحدة » (٥ : ٤٨) ، ١٦ : ٩٣ ، ٤٢ : ٨) .

القانون البشرى والقانون السماوى لهو أساس الثنائية فى وجداننا المعاص . وأحد أسباب مصائب عصرنا فى الصراع بين الاتجاه العلمانى والحركة السلفية . ان وظيفة الرسل فى قيادة الامم هى نفسها وظيفة القادة والابطال . ولم تخل البشرية من كليهما معادون ان يكون أحد الفريقين بديلا عن الآخر أو سببا لاجاده . بل ان رئاسة الانبياء تقوم على تصهر هرمى للعالم ، النبى فى القمة والناس فى القاعدة ، وما بينهما القياد والوزراء والعمال طبقا لنظرية الفيض وترتيب العقول ، وترتيب الاجناس والانواع ومراتب القوى الانسانية . فالنبوة عند القدماء نظام رئاسى هرمى بالضرورة كما هو واضح فى « المدينة الفاضلة » ، علاقة الرئيس بالمرؤوس علاقة القمة بالقاعدة أو المركز بالمحيط وكان سلطة النبى سلطة مركزية رئيسية ، قاهرة ومسيطرة وكان السلطان لا يكون الا أعلى عليين والناس أسفل سافلين ! (٥٩)

بالإضافة الى هذه الفوائد العامة للبعثة التى تجعلها ضرورية واجبة هل هناك فوائد أخرى لها على التفصيل ؟ هنا تظهر العبادات على أنها الدافع الاول على ضرورة البعثة والتى لا يستطيع العقل أو الواقع الوصول إليها . ولماذا تكون العبادات ضد العقل والطبيعة ومفروضة عليهما

(٥٩) الرسالة ص ٨٠ — ٨٢ ، ص ١٢٧ — ١٢٨ ، ومن ضمن العقائد المتأخرة أن الله أرسل رسلا مبشرين ومثبئين للناس ما يحتاجون اليه من أمور الدنيا ، النسفية ص ١٣٢ — ١٣٣ ، الحصون ص ٣٢ ، ويقول محمد عبده ان وظيفة الرسل أنهم من الامم بمنزلة العقول من الأشخاص وفى نفس الوقت يرى أن تفاصيل طرق المعيشة والحدق فى وجوه الكسب وتطاول شهوات العقل الى درك ما أعد للوصول اليه من أسرار العلم فذلك مما لا دخل للرسالات فيه الا من وجه العظة العامة والارشاد والاعتدال فيه ، الرسالة ص ١١٨ — ١٢١ ، وهى إحدى الحجج التى قدمها الرازى من قبل لاثبات النبوة فالانسان لابد فيه من رئيس ، والرئيس اما أن يكون حكمه على الظاهر فقط وهو السلطان أو على الباطن وهو العالم أو عليهما معا وهو النبى . فالنبى يكون كالقلب فى العالم وخليفته كالدماع كما أن القوى المدركة تفيض من الدماغ على الاعضاء وكذا قوة البيان والعلم انما يفيض منه بواسطة خليفة على جميع أهل العالم ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ .

دون أن تكون تعبيراً عنها ؟ وهل العقل عادة والشرع عبادة ، العادة لا تكون عبادة ؟ ان وضع العقل في مقابل العبادة بجعل العبادة لا عقلية غير مفهومة وغير معلة بحكمة مع أن العلة أساس التشريع يمكن ادراكها بالعقل والتجريب . ولا توجد عبادة واحدة ، وكل ملة تعبد بشعائرها وترى فيها أنسب تعبير عن إيمانها وعقائدها . وإذا كان العمل عبادة فإن العقل قادر على أن يصل إليه دون أشكال ورهوز وصور لا تعبر عن جوهر الايمان وقصد العقيدة (٦٠) .

كيف تثبت النبوة اذن كضرورة نظرية وعملية على حساب العقل . من أجل هدمه ، واردة الانسان من أجل اعلان عجزه ، ودون ما حاجة الى القدرات البشرية وعلومها وصناعاتها وساساتها وشرائعها ؟ ان الوحي علم مستقل بذاته يستنبطه الانسان ويضع قواعده وأصوله لا هو بعلوم الدين ولا هو بعلوم الدنيا . هو علم المبادئ الاولى التي تقم عليها العلوم جميعا ، وهى مبادئ عقلية وطبيعية ، شعورية ووجدية في آن واحد (٦١) . وان كل ما يمكن التوجه به ضد العقل الانسانى والقدرة البشرية يمكن التوجه به أيضا الى تفسير النبوة وتأويل الوحي الذى يقوم به عقل الانسان وتظهر فيها مصالحه ويفرض فيها ارادته . وهل سلم الايمان من التعصب والجهل ؟ أليست القوانين المستنبطة من الشرائع النبوية تتدخل فيها الاهواء الفردية والمصالح الاجتماعية المتضاربة حين تطبيقها وبالتالي يقضى على حسننها في ذاتها ؟ ان الشهوة والغفلة والنسيان وكل مظاهر النقص الانسانى تعم العقل سواء عمل بمفرده أم فسر النبوة وأول الوحي . وهل استطاعت النبوة أن تخفف من نقائص

(٦٠) يقدم الرازى حجتين لاثبات ضرورة النبوة للعبادة ١ — تقنين كيفية العبادة للجميع حتى لا يتنازع فيها الناس فتقع الفتن ٢ — العقل عادة والشرع عبادة والعادة لا تكون عبادة ، المحصل ص ١٥٦ — ١٥٧ .

(٦١) الرسالة ص ١٠٣ — ١٠٧ ، التحقيق ص ١٥٢ — ١٥٤ .

الإنسان وهى أول من يعترف بها ؟ (٦٢) حتى أمور المعاد التى قد تكون أحد بواعث وجوب النبوة فإن العقل قادر على أن يصل إليها . وقد توصلت مجتمعات بأكملها الى خلود النفس دون نبوة . كما أن العقل قادر على أن يصل بمفرده الى قانون الاستحقاق وأن الجزاء على قدر الاعمال ، عقابا أم ثوابا . فلا يوجد فعل الا وله اثر ، ولا يوجد اثر الا فى العالم سواه . كان فى الحال أو فى المال ، مباشرا أو غير مباشر (٦٣) . وكيف يمكن الاحساس بالقلّة والقهر أساسا لوجود الوحي وضرورته ؟ الا يثبت الوحي الا بقهر الانسان واحساسه بالضالة والعجز أمام قوة عظمى تعف ، افضل منه وتقدر على ما لا يقدر عليه ؟ وهل استطاعت النبوة أن تمنع الانسان من أن يعمل عقله أو يمارس حريته أو أن تجعله أكثر عقلانية واعظم قدرة ؟ فالنبوة لم تمنع الانسان من انكار وجود الله أو انكار النبوة أو عدم التصديق بالمعجزات أو انكار الشرائع ورفضها بناء على القبح العقلى والضرر المادى أو اهمال التطبيق والاكتفاء بالجانب النظرى كما هو حال البشر الآن أو اسقاط فاعلية الجانب الاخرى والتخوين ، بالوعد والوعيد أو نشوب القتال والفتن والحروب الطائفية التى لا تقا .
عن الحروب العلمانية (٦٤) .

(٦٢) يصف القرآن أوجه الضعف الانسانى . فالانسانى ضعيف يدعو الله حين الضر فاذا كشف عنه الضر نساه ، يائس من الرحمة اذا تأخرت ، ظلوم كفار ، يدعو بالشر اكثر من دعائه بالخير ، ظلوم جهول ، عجول قتلور ، كفور وسواس ، هلوع مفرور ، طاغ كنود ، فاجر خاسر ، يمتن مجادل .

(٦٣) يذكر الرازى فوائد البعثة على التفصيل بأن الامور قسمان : قسم يستقل بها العقل وقسم لا يستقل بها العقل . الاول مثل افتقار العالم الى صانع حكيم وفائدة بعثة الرسول وهذا تأكيد للعقل بدليل النقل وقطع عذر المكلف لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل . والثانى أمور ثلاثة (أ) خلقنا الله وبين لنا وجوه عبادته بعد أن وجبت أصل الطاعة فى العقل (ب) اعطانا النبوة فى مقابل تركب الشهوة والغفلة (ج) وايضا لمعرفة الثواب والعقاب فى الآخرة بعد أن عرفت العقول الحسن والقبح فى الدنيا ، المحصل ص ١٥٦ ، الرسالة ص ٧٢ — ٧٧ .

(٦٤) التحقيق ص ١٥٤ — ١٥٦ .

ان العقل ليس بحاجة الى عون ، وليس هناك ، ما يند من العقل . العقل يحسن ويقبح وقادر على ادراك صفات الحسن والخب في الاشياء . كما أن الحسن قادر على الادراك والمشاهدة والتجريب ، لا طريق الى الصانع الا العقل والحسن . ويمكن معرفة الاخلاق بالفطرة ، والاستحقاق واجب عقلى ، وكمال النفس بالنظر والعمل . وذلك هو موقف الفقهيا دون زيادة في الايمان أو هدم للمعرفة الانسانية (٦٥) .

٢ - هل النبوة مستحيلة ؟

ان القول باستحالة النبوة هو رد فعل طبيعى على القول بوجوبها فكلاهما طرفا نقيض ، اثبات ونفى ، وجوب واستحالة . فبينما يقوم الوجوب على هدم العقل والعلم والاجتماع والسياسة والقانون تقوم الاستحالة على تأكيد العقل والعلم وعلى الاعتراف بقدرات الانسان النظرية والعملية على تأسيس العلوم الاجتماعية .

وهناك ثلاثة دوافع للقول بالاستحالة اما الامتناع من حيث المبدأ والامكانية النظرية الخالصة (العقل الاولانى أو المبدئى) أو الامتناع من

(٦٥) هذا هو موقف ابن حزم ورفضه لوجوب النبوة لرفضه للتعليل اذ يقول « ولسنا نحتاج الى تكلف ذكر قول من قال من المسلمين ان مجيء الرسل من باب الواجب واعتلالهم في ذلك بوجوب الانذار في الحكمة اذ ليس هذا القول صحيحا . وانما قولنا الذى بيناه انه لا يفعل شيئا لعله وانه يفعل ما يشاء وان كل ما فعله فهو عمل وحكمة أى شيء كان ، الفصل ج ١ ص ٥٥ في حين يقرر حتى المصلحون المحدثون مثل الشيخ حسين أفندى الجسر في « الحصون الحميدية » ثمانية حجج على وجوب النبوة هي ١ - معاضدة العقل فيها يستقل بمعرفته ٢ - استفادة الحكم فيها لا يستقل العقل بمعرفته ٣ - بيان حال الافعال التى تحسن تارة وتقبح أخرى من غير اهداء العقل الى موافقها ٤ - بيان منافع الاغذية والادوية ومضارها التى لا تنفى بها التجربة ٥ - تكميل النفوس البشرية بحسب استعدادها في العلميات والعمليات ٦ - تعليم الصنائع الخفية من الحاجيات والضروريات ٧ - تعليم الاخلاق الفاضلة للانفراد والسياسات الكاملة في المنازل والمدن ٨ - الاخبار بتفاضل ثواب المطيع وعقاب العاصي ، وترغيب الحسنات والنهي عن السيئات .

حيث كفاية العقل دون ما حاجة الى مصدر آخر للمعرفة (العقل النظري ،
أو الامتناع من حيث التكليف العملى وان كانت مقبولة نظريا (العقل
العملى) (٦٦) .

١ — الاستحالة المبدئية . تقوم الاستحالة المبدئية أى الإنكار
الميتافيزيقى للنبوة وأثبت استحالة البعثة على حجج ثلاث : الأولى ، لابد
أن يعرف المبعوث أن المرسل له هو الله ولا طريق الى معرفة ذلك فلعن
المرسل هو الجن . والحقيقة أن هذه الحجة تجعل النبوة متوقفة على
المرسل فى حين أن النبوة واقعة تاريخية ، يقينها فى وقوعها الذى يفرض
امكانها ، وبرهان صدقها داخلى ولا يتوقف على المرسل أو حتى على
المعجزة كدليل على صدق النبى . كما أن افتراض الجن افتراض غيبى غير
مرئى ، كالمرسل سواء بسواء . والنبوة مسارها فى التاريخ ما بعد
الرسول ولبس ما قبله أى البعد الاغقى وليس البعد الرأسى . النبوة
الرأسية ليست جزءا من النبوة أى من السمعبات بل هى جزء من الالهيات
أى العقليات فى صفى الكلام والارادة . لا يهم فى النبوة مصدرها أى ما
قبل الاعلان بل تبليغ الرسالة بعد الاعلان وضمان صحتها التاريخية
وهو اليقين الخارجى ثم ضمان صدقها النظرى وامكانيات تحقيقها ومطابقتها
للواقع وهو يقينها الداخلى . وليس المطلوب فى النبوة لمعرفة صدقها
امكانية التمييز بين كلام الله وكلام الانسان ما دام يأتى فى صوت انسانى
وبلغة انسانية ولرسول انسانى ليبلغه للناس . ولا يسمع كلام الله

(٦٦) نذكر الايجى سبعة دوافع لانكار النبوة والقول باسئسحالتها
١ — امتناعها من حيث المبدأ والامكانية الميتافيزيقية الخالصة ٢ — امتناعها
من حيث كفاية العقل دون ما حاجة الى مصدر آخر ٣ — امتناعها من
حيث امتناع التكليف نظرا للضيق به وان كانت مقبولة نظريا . أما الدوافع
الاربعة الاخرى فهى خاصة باستحالة المعجزة وهى ١ — امتناع المعجزة
وهى الدليل على صدق النبوة ٢ — امتناع دلالة المعجزة فالنبوة لا تثبت
بخرق العادات ٣ — امتناع تواتر المعجزة حتى مع التسليم بها ٤ — امتناع
وقوعها أصلا ، الموافق ص ٣٤٢ . وقد أرجأنا هذه الدوافع الاربعة
الاخيرة للعنوان التالى ، ثالثا — هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

مباشرة الا بالصوت من خلال الاذن الانسانية . صحيح أنه لا يوجد اضطراب بأن ما تلقاه الرسول علم من الله ، ولو أراد الله علما لاضطره اليه ومع ذلك فان الانسان قادر بمفرده عن طريق الاستبصار واستشراق الباطن معرفة ما يدور في نفسه وذلك بانعكاس نظرنه الى الداخل والتركيز على شعوره . كما يستطيع ان يستشرف شعور الآخرين ببصيرته خاصة اذا كانت تربطه بهم علاقة حب . والحدس يقين لا ظن ، يمكن أن ينكر . قد يخطئ مرة ولكن لا يخطئ كل المرات . ولا يعنى خطؤه عدم وقوعه أو استحالة (٦٧) . والحجة الثانية أن الرسول من الله كمرسل الى الرسول كمرسل اليه ان كان جسمانيا فلا بد أن يكون مرثيا وبالتالي تستحيل النبوة لان الرسول من الله الى النبي جسماني لم يره احد . والحقيقة أن لا يهم أيضا كيفية وصول الوحي من الله الى الرسول فذلك أدخل في نظرية النبوة في علوم الحكمة وليس في علم أصول الدين . صدق النبوة في صدق الكلام ومطابقته للواقع ومصلح الناس . صدق النبوة في صحتها التاريخية ونقلها المتواتر أولا ثم في صحة تفسيرها طبقا لقواعد اللغة واسباب النزول ثانيا ثم في امكانية تحقيقها تحقيقا لمصلح الناس ثالثا وكما هو الحال في علم أصول الفقه (٦٨) . ويمكن أن تكون وسيلة الاتصال غير مرئية بخلق علم ضروري في النفس دون ما رسول . ويمكن أن يكون الرسول مرثيا للمرسل اليه وحده دون غيره أو يكون مرثيا له ولغيره دون أن ينعرف الغير عليه كرسول (٦٩) . والحجة الثالثة ان التصديق بهما

(٦٧) المواقف ص ٣٤٢ — ٣٤٣ ، لا يدرك شيء منها بالابصار ويشاهد بالحواس بل يدعى الرسول مجرد صوت أو رؤية شخص ولعله بعض الملائكة أو الجن أو عفريت أو امر هام وخيالات وصور ، التمهيد ص ٩٩ — ١٠١ ، الغاية ص ٣٢٠ ، ص ٣٢٤ — ٣٢٥ .

(٦٨) أنظر رسالتنا الاولى Les Méthodes d'Exégèse, essai sur la science des Fondements de la Compréhension, Ilm usul al - Fiqh, Paris, Le Caire, 1965.

(٦٩) في معرفة الرسول بأنه رسول : لابد من حجة وبرهان مثلا (أ) أن يخاطب الله بلا واسطة ويخلق في قلبه علما ضروريا كما خاطب آدم وعلمه الاسماء (ب) أن يخاطبه بلا واسطة ويظهر في تلك الحالة دلالة

يتوقف على العلم بوجود المرسل وذلك لا يحصل الا بغامض النظر وغير
مقدر بزمان . ولما كان للمكلف الاستمهال ودعوى عدم العلم فيلزم افحام
النبي وعبت البعثة والا لزم التكليف بما لا يطاق وهو قبيح عقلا والحقيقة
ان التصديق بالنبوة لا يتوقف على وجود المرسل بل على الصدق
الداخلي وبرهان العقل ومصالح العباد بالاضافة الى الصدق الخارجى
عن طريق التواتر لاثبات الصحة التاريخية للنصوص اى للوحى المكتوب .
وقد يكون البرهان واضحا بديهيا وليس غامضا . ويمكن فى عمر الانسان
الوصول اليه ويكون فى العمر بقية للتنفيذ . وربما يعبر عن هذه
الاستحالة بالتساؤل حول كيفية اتصال المطلق بالنسبى واللامرئى
بالمرئى . فاذا كان الاتصال لا يتم الا بين نوعين متجانسين فكيف يتم اتصال
بين طرفين مختلفين ؟ فاذا كان الله غير مشاهد او مرئى فكيف يتم الاتصال
بينه وبين الرسول وهو مشاهد مرئى ؟ واذا كان الرسول مشاهدا مرئيا
الا يقتضى ذلك ان يكون الطرف الآخر كذلك ؟ ويسهل الرد على هذا
التساؤل بالتفرقة بين المطلق والنسبى اعتمادا على حجج العقول واستنادا
الى نظرية الوجود بالتفرقة بين القديم والحادث او بين الواجب والممكن
او حتى بالرجوع الى المبادئ العامة الاولى فى التفرقة بين العلة
والمعلول (٧٠) .

تدل على أن المخاطب هو الله ، المعجزات مثلا (ج) أن يرسل الله ملكا
يأمره بالرسالة وتظهر معجزة للتفريق بينه وبين الشيطان (د) ان نصح
نبوة البعض بهذه الطريق ثم يخبرون بنبوة جديدة . المعرفة الاولى ضرورية
والثانية استدلال مثل رسالة لوط على لسان ابراهيم او الحواريين على
لسان عيسى ، الاصول ص ١٥٦ — ١٥٧ ، والطريقة الرابعة مشروطة
بالنقل المتواتر . وقد عبر القرآن عن الطرق الثلاثة الاولى فى آية « وما كان
لبشر ان يكلمه الله الا وحيا او من وراء حجاب او يرسل رسولا فيوحى
بأذنه ما يشاء انه على حكيم » (٤٢ : ٥١) .

(٧٠) هذه هى شبهة الدهرية وهى فى القديم الفاعل المختار وانكار
كون الصانع عالما قادرا بالحركات مريدا ، المحصل ص ١٥٤ ، ص ١٥٦ ،
ليس الله بقادر على مشافهة الخلق دون رسول ؟ الاقتصاد ص ١٠٠ —
١٠١ ، التمهيد ص ٩٨ — ٩٩ .

وقد يعترض على وجوب النبوة بمسألة التفضيل أو الاختيار . فإذا كان البشر متساوين فكيف يفضل انسان على آخر يختار كى يكون نبيا ؟ لا يكفى لتبريز الاختيار الحر مجرد ارادة المختار لانه تبرير لا عقلى . لا يكفى أن يكون سبب الاختيار والتفضيل عمل النبى واجتهاده فكثيرهم العاملون المجتهدون ، وبالتالي يظل السؤال قائما لم هذا العامل المجتهد بعينه ؟ ولا يكفى أيضا أن يكون سبب الاختيار هو اضطرار النبى للعلم اذ يظل السؤال قائما : لماذا اضطرار هذا الانسان بعينه كى يكون نبيا دون غيره ، فضلا عن أن اضطراره لا يفسر سبب الاختيار والتفضيل بقدر ما يفسر كيفية تلقى الوحي . ولا يكفى أيضا أن يقال أن سبب الاختيار هو قدرات طبيعية لدى الرسول لان القدرات خلقية لا دخل فيها لمسؤولية الافراد واستحقاقهم الشخصى . وبالتالي يظل سؤال الاختيار قائما خاصة وأن الرسول ينال أعظم أجر وأفضل منزلة . والحقيقة أنه لا رد على هذا السؤال الشخصى . وسيظل باستمرار واردا فى هذا الشخص أو ذاك (٧١) . انما الرد الوحيد هو ضرورة وجود الرسول كوسيلة لتلقى الوحي . ولما كان الشخص مجرد وسيلة فان سبب التعيين يكون سؤال افتراضيا صرفا . الرسول هنا هو عموم الشخص وليس خصوص الرسول .

تقوم اذن الاستحالة المبدئية على انكار النبوة على أساس مبدئى ومنهجى قبل ان تتناولها كموضوع تاريخى ، وبالتالي لا يمكن التعرض لها الا على هذا الاساس أى بيان امكان النبوة قبل بيان وقوعها

ب — الاستحالة العقلية : وتقوم الاستحالة العقلية على اكتفاء العقل دون ما حاجة الى مصدر آخر للمعرفة . فالمعرفة مصدرها واحد وهو العقل ، غفى العقل الكفاية لكل أنواع المعارف وبالتالي نستحيل النبوة .

ويكون انكار النبوة على درجتين ، اما ان تنكر النبوة على الاطلاق لا استثناء أو تثبت نبوة وتنكر أخرى . الاولى أقرب الى الانكار المبدئى الميتافيزيقى والثانى انكار عملى شعوبى طائفى يفضل نبيا على آخر ، ويعترف بنبوة دون أخرى ، ويصعب التوفيق فيه بين الانكار المدنى والاعتراف الجزئى(٧٢) .

ولا يعنى انكار النبوة نظرا لاكتفاء العقل انكار التوحيد ، فالنوحيد من العقليات . فلا تعارض اذن بين توحيد الصانع وانكار النبوة ، اثباتا للعقليات دون السمعيات . يقوم التوحيد الفطرى على العقل والطبيعة وليس فى حاجة الى نبوة كأحد المعارف العقلية أو الواجبات العقلية وما دام العقل يستطيع أن يصل الى كل ما يصل اليه الوحي فى النظم والعقائد وفى العمل والشرائع فلا حاجة الى النبوة كمنظريّة فى المعرفة أو كمنظريّة فى الاخلاق . ان انكار النبوة على الاطلاق انها بدل على الثقة

(٧٢) هذا هو موقف البراهمة والصابئة والتناسخية وأحيانا يضاف اليهم المعتزلة ، الغاية ص ٣١٨ ، والبراهمة فى الاصل قبيلة بالهند فيهم اشراف أهل الهند يقولون انهم من ولد برهمى ملك من ملوكهم ، ولهم علامة يتفردون بها وهى خيوط ملونة بحمرة وصفرة يتقلدونها تقلد السيوف . الا أنها أصبحت معروفة داخل الحضارة لما كان علم اصول الدين هو علم الفرق والملل والنحل ، الفصل ج ١ ص ٥٥ ، وقد افترقت البراهمة على قولين (أ) منهم من جحد الرسل وزعم أنه لا يجوز فى حكمة الله وصفه ان يبعث رسولا الى خلقه وأنه لا وجه من ناحيته يصح تلقى الرسالة عن الخالق (ب) أن الله ما أرسل رسولا سوى آدم وكذبوا كل مدع للنبوة سواه ، أو أن الله ما بعث غير ابراهيم وحده وانكروا نبوة ما سواه ، التمهيد ص ٩٦ ، يثبت أهل السنة الرسل من الله الى خلقه خلاف قول البراهمة المنكرين لهم مع قولهم بتوحيد الصانع ، الفرق ص ٣٤٢ انكروا النبوات واعترفوا بالصانع ، النظمية ص ٤٧ ، الغاية ص ٣٢٠ — ٣٢١ ، ص ٣٢٤ — ٣٢٧ ، الاصول ص ٢٦ ، الشامل ص ١١٦ — ١١٧ ، القائلون باثبات الحقائق وأن العالم محدث وأن له خلقا واحدا لم يزل وأبطلوا النبوات كلها ، الفصل ج ١ ص ٤ ، قالت البراهمة بأن بعث الانبياء محال ، الاقتصاد ص ١٠٠ .

بالعقل البشرى والى الاعتراف بالطبيعة والفطرة . فاذا كان العقل والطبيعة قادرين على هداية الانسان فما الحاجة الى النبوة (٧٣) ؟

وقد تقوم الاستحالة العقلية على تحسين العقل وتقبيحه . فمما حسنه العقل يفعل وما قبحه العقل يترك ، وما لم يحكم فيه العقل بحسن أو بقبح يفعل عند الحاجة ، ويترك عند عدمها . فالعقل والطبيعة هما أساس الحكم على الاشياء . بل ان العقل قادر على الوصول الى التكليف والى الواجبات العقلية ومنها شكر المنعم والعوض عن الايلام بلا استحقاق مثل ايلام البهائم عند الذبح . وقد تستعمل قاعدة الحسن والقبح العقلين كحجة جدلية لاثبات استحالة النبوة عقلا . فاما أن يكون النبى مستدركا بالعقل أم لا . فان كان الاول فلا فائدة من انبعائه وان كان ضد العقل فلا يمكن قبوله . وقد أكمل الله العقول ، وجعلها تادرة على ادراك الحسن والقبح والتمييز بينهما ، وجعلها دليلا على الخالق ومرشدا لمصالح الخلق منعا للظلم ووسيلة للعلم . فلا حاجة للنبوة فى وجود العقل . وان اتت منفقة مع العقل فهى اضافة زائدة لا لزوم لها ولا غاية ، وان اتت مخالفة له فلا يمكن قبولها لما كان العقل هو الاساس (٧٤) .

(٧٣) قالت البراهمة ان فى العقل مندوحة عن البعثة ، المواقف ص ٣٤٤ ، ما حكم العقل بحسنه يفعل وما حكم بتقبيحه ينزك وما لم يحكم فيه بحسن ولا قبح يفعل عند الحاجة لان الحاجة ناجزة ولا يعارضها مجرد الاحتمال ويترك عند عدمها للاحتياط ، أنكرت البراهمة النبوات ومجدوها عقلا ، وأحالوا انبعاث بشر رسلا ، يقولون بالتوحيد على قولنا الا أنهم أنكروا النبوات ، الفصل ج ١ ص ٥٥ ، التبهيد ص ١٢١ — ١٢٢ ، أنكروا النبوات والشرائع ، وأثبتوا تكليف المعرفة من جهة خواطر العقول ، وزعموا أن الله إنما كلف العباد وأن يعرفوه بعقولهم وأن يشكروه على نعمه وأنه لا يظلم بعضهم بعضا ، وحرّموا ذبح البهائم وإيلاهم بلا ذنب وقالوا ان ايلام الله لها فى الدنيا لاجل عوض يوصل اليها فى الآخرة ، الاصول ص ٣٢٣ ، النظامية ص ٤٧ — ٤٨ .

(٧٤) الله أكمل العقول وحسن فيها الحسن وقبح فيها القبح وجعلها دلالة على مرشد الخلق ومصلحهم ومنع بها من التظالم وجعلها

واعتبار الناس محجوبة بعقولهم لا يدل على أى اثر خارجى بل يعبر عن ضرورة داخلية فى نظرية الحسن والقبح العقليين عند المعتزلة وأن العقل أساس النقل ، وأن كل ما يتوصل اليه بالسمع يمكن معرفته عقلا حتى الشرعيات والعبادات ان لم تعرف بخواصها فانها تعرف بغاياتها . ويستحيل أن يكون السمع أساس العقل لان الأدلة والبراهين عقلية خالصة لا سمع فيها كما أن معرفة الحسن والقبح واردة قبل السمع . وقد امكن ادراك التوحيد والعدل بالعقل وهما البابان الرئيسيان فى العقليات وهى الالهيات . ويشترك فى النظر جميع العاقلين بشرط الوعى . فلا يكف عن النظر الا نائم أو مجنون أو ساه . وأن الاستشهاد على منع النظر بمن يمنع النظر لهو استشهاد على الطبيعى بالشاذ ، والطبيعة تؤدى الى النظر أكثر مما تؤدى الى الجهل ، فالطبيعة عاقلة (٧٥) . بل ان الانسان بعقله قادر على تحدى النبوة مثل قدرة

دلالة وذريعة الى علم كل ما يحتاج اليه ، وليس يجوز أن يأتى الرسل بغير ما وضع فى العقل فدل ذلك على الفنى عنهم وعدم حاجة الخلق اليهم ، الملل ج ١ ص ٥٦ ، التهيد ص ١٠٣ ، لا يزد أن يكون النبى مستدركا بالعقل أم لا فان كان الاول فلا فائدة من انبعائه وان جاء ضد العقل فلا يمكن قبوله . والحجة قائمة على تحسين العقل وتقييحه ، الارشاد ص ٣٠٢ — ٣٠٤ ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٥٦ ، الشرح ص ٥٦٣ — ٥٦٦ ، النهاية ص ٧٣ ، ان جاء الانبياء بما يخالف العقول فهم مردودون وان جاءوا بما يوافقها فما الحاجة اليها ؟ النظامية ص ٤٧ — ٤٨ ، فى بيان شبه البراهمة وذكر أجوبتها ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ١٠٩ — ١٤٦ .

(٧٥) الباقلانى : المعتزلة مع البراهمة فى موقفهم من النبوة ويسميهم اخوانهم من المعتزلة التهيد ص ١٠٤ ، ص ١٠٧ — ١٠٩ ، واحسانا يضع البراهمة والمجوس والمعتزلة فى موقف واحد من النبوة ، التهيد ص ١٠٩ — ١١١ ، وكذلك يشير البغدادى الى ان النظام قد اعجب بقول البراهمة بابطال النبوات ولكنه لم يجسر على اظهارها خوفا من السيف ، الفرق ص ١٣١ الا أن ابن حزم لا يذكر المعتزلة فى انكار النبوات ولا يضعهم مع البراهمة ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٦٢ وبالإضافة الى

« الشيطان » الذى طلب الاستمهال فاستمهل . ولما كانت النبوة ترتكز على العقل فلا خوف من تحدى العقل للنبوة والا كان العقل يتحدى نفسه وهو البناء الذى تقوم النبوة عليه (٧٦) .

وفى كل عقل خاطران ، خاطر للاقدام من الله وخاطر للاحجام من « الشيطان » . وللانسان حرية الاختيار بين الخاطرين أو الباعثين الخاطران فى القلب . الاول يدعو للحق والثانى يدعو للباطل . ويقع التكليف بوقوع هذين الخاطرين . وان غفلة الغافل عن الخواطر لبست نقضا للخواطر بل نقض للغافل . كما لا يعنى تعارض الخواطر الشك وتكافؤ الأدلة بل نعنى حرية الانسان وضرورة اختياره بين الخير والشر . وان عدم وقوعها من انسان لا يعنى انها لا تقع ضرورة عند كل انسان . والخاطران ليسا عقليين فحسب بل هما فى القلب باعثن يكشفان عن صراع العواطف وحياة الوجدان ، ويكونان شرط الحرية الاختيار دون الجاء . ويتفق هذان الخاطران مع الثنائية المتعارضة المعروفة فى كل دين

قاعدة الحسن والقبح العقليين يذكر أبو هاشم أنه يمتنع خلو النبوة من تعريف شرعيات لا يستقل العقل بها . ومع ذلك فالنبوة عند المعتزلة من الطاف الله وبالتالي فهم يقولون بإمكانها وليس بوجوبها أو استحالتها ، الأصول ص ٢٠٣ .

(٧٦) مذهب المعتزلة امهال النظر وانعام الانبياء . فانها يلزم الافحام على من قال بالمهلة ويجب على النبي امهال النظر ، النهاية ص ٤٢٩ — ٤٣٣ ، الغاية ص ٣٣٨ — ٣٣٩ ، وهى الفكرة المستمدة من الآيات القرآنية « فمهل الكافرين أمهلهم رويدا » (٨٦ : ١٧) ، « وذرنى والمكذبين اولى النعمة ومهلهم قليلا » (٧٣ : ١١) ، وتشير الى ذلك آيات الانتظار مثل « قال أنظرنى الى يوم يبعثون » (٧ : ١٤) ، « قال رب أنظرنى الى يوم يبعثون » (٩٥ : ٣٦ ، ٣٨ : ٧٩) ، « قال انك من المنظرين » (٧ : ١٥ ، ١٥ : ٣٧ ، ٣٨ : ٨٠) ، أو آيات الانتظار مثل « قل أنتظروا انا منتظرون » (٦ : ١٥٨) ، « فانتظروا انى معكم من المنتظرين » (٧ : ٧١ ، ١٠ : ٢٠) ، « قل فانتظروا انى معكم من المنتظرين » (١٠ : ١٠٢) ، « وانتظروا انا منتظرون » (١١ : ١٢٢) .

وملة بين الخير والشر ، بين الحق والباطل ، بين الفضيلة والرذيلة ، بين
الحسنة والسيئة وما ينتج عنها من ثنائية الجزاء في الثواب والعقاب (٧٧) .

ونحيل الخواطر الى موضوع الحرية والاختيار أكثر ، من حالتها الى
موضوع العقل المكتف بذاته دون ما حاجة الى نبوة . فقد يوجد الخاطران
متضادبن ، الاول من الله والثاني من « الشيطان » وعلى الانسان أن
ينصر الاول على الثاني في معركة الخواطر (٧٨) . وقد يكون خاطر الدعوة

(٧٧) فأما البراهمة فانهم اقروا بتوحيد الصانع ، وأنكروا الرسل
وقالوا ان الله فرض على عباده المعرفة والاستدلال عليه ووجوب شكره ،
وأن قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين ، أحدهما من قبل الله ينبهه الى
ما يوجبه عقله من معرفة الله ووجوب شكره ، ويدعوه الى النظر
والاستدلال عليه بآياته ودلائله . والخاطر الثاني من قبل شيطان يصرف
به عن طاعة الخاطر الذي من قبل الله . وأثبتوا الخاطرين عرضيين .
وقالوا انما وقع التكليف بهذين الخاطرين لانه لو انفرد فيه أحد الخاطرين
دون الآخر صار ملجأ الى طاعة الخاطر الذي غيه ولا تكليف مع الاجاء ،
الاصول ص ٢٦ ، جددوا الرسل وأثبتوا التكليف من جهة العقول والخواطر
وأبطلوا الفرائض السمعية ، وقالوا ان قلب كل عاقل لا يخلو من خاطرين
أحدهما من قبل الله ينبهه على ما يوجبه عقله ، يدعو به الى النظر
والاستدلال ومعرفة الاله وتوحيده ، والآخر من الشيطان يدعو به الى
معصية الخاطر الاول . وقد مكن الله الشيطان من القاء الخاطر الداعى
الى الشر في قلب العاقل ليعتدل به دواعيه ويصح منه اخضرار أحد
الخاطرين . ولو أفرد به بالخاطر الاول لكان يلجأ الى ما يدعو به اليه لانه
ليس في مقابلته ما يدعو به الى ضده ، ولا تكليف مع الاجاء ، الاصول
ص ١٥٤ — ١٥٥ .

(٧٨) يقول المعتزلة أيضا بالخواطر . فعند أبى الهذيل الخاطرين
الداعى الى النظر والاستدلال يورده الله على قلب العاقل يدعو به الى
طاعته ويحرك به دواعيه على الاستدلال عليه بتخويله وترهيبه . والخاطر
الثاني من قبل الشيطان يصده به عن طاعة الخاطر الاول وكلاهما عرضان ،
الاصول ص ٢٧ — ٢٨ ، ووافقه الجبائى وابنه على وجود الخاطرين
وأنهما عرضان ، غير أن الجبائى قال أن الخاطر الداعى الى النظر
والاستدلال من قبل الله جارى مجرى الامر . وهو قول خفى يلقيه الله
في قلب العاقل أو يرسل ملكا يلقي ذلك في قلبه . وكذلك الخاطر الذي
يلقيه الشيطان قول خفى يخاطبه به وأنكر قول أبيه وأبى الهذيل في كون

الى الطاعة أمر خفى للطاعة من الله يقابله أمر خفى للعصيان من الشيطان . وقد يكون خاطر قولاً جلياً من الله بلا واسطة أو بتوسط رسول مقرون بمعجزة . وقد يكون الخاطران مجرد باعثن في القلب على الاقدام والاحجام ، أحدهما للطاعة ، والثاني للمعصية من أجل الاختيار بينهما دون ما حاجة الى تجسيم أو تشخيص أو تشبيه . والا لزم في حال الشيطان تكلفه بخاطرين ، واحد من الله والآخر من شيطان آخر ، ويتسلسل الامر الى ما لا نهاية (٧٩) . والحقيقة أن الخواطر إنما هي

صفة خاطر أنه على معنى علم أو فكر . وقول ابن الجبائي في مثل هذا مثل قولنا (الإشاعة) في المعنى لأنه قد أقر بأن الإيحاء من الله إنما يكون بالقول الذي ليس من جنس الوسواس . إلا أننا قلنا أنه قول جلي مضاف الى الله بلا واسطة أو الى رسول متوسط وأضافه هو الى الله أو الى ملك . ولكن لا ننكر أن يكون الرسول من الله الى عبده ملكاً غير أننا نوجب كونه مقروناً بمعجزة تدل على صدقه ، الاصول ص ٢٧ - ٢٨ ، وعند النظام خلق الله خاطري الطاعة والمعصية في قلب العقل ودعاه بخاطر الطاعة الى الطاعة ليفعلها ، ودعاه بخاطر المعصية الى المعصية لا ليفعلها ولكن ليتم له الاختيار بين الخاطرين ، الاصول ص ٢٧ ، وحكى عنه ابن الراوندي أن خاطر المعصية من الله الا أنه وضعه للتعديل لا يعضى ، وأن الخاطرين جسمان . وعند ابن الراوندي أن الافعال التي من شأن النفس أن تفعلها وتجعلها وتميل اليها وتحبها فلا تحتساج الى خاطر يدعوها اليها . وأما الافعال التي تكرهها وتنفر منها فإن الله اذا أمر بها أحدث لها من الدواعي مقدار ما يوازى كراهتها لها ونفارها منها . وإن دعاه الشيطان الى ما تميل اليه وتحبه زادها من الدواعي والترغيب ما يوازى داعي الشيطان ويمنعه من الغلبة . وإن أراد الله أن يقع من النفس فعل ما تكرهه وتنفر طباعها من جعل الدواعي والترغيب والترهيب والتوفير يفضل ما عندها من الكراهة لذلك منه فتميل النفس الى ما دعت اليه ورغبت فيه طباعاً ، مقالات ج ٢ ص ١٠١ - ١٠٢ .

(٧٩) من قال بالتكليف من جهة خاطرين أحدهما من جهة الله والآخر من جهة الشيطان يلزمه أن يكون تكليف الشيطان بخاطرين أحدهما من الله والآخر من شيطان آخر وثالث حتى يتسلسل ذلك لا الى نهاية ، الاصول ص ١٥٦ ، لذلك قال بشر قد يستغنى المختار من فعله وفيما يختاره عن الخاطرين . واحتج في ذلك بأول شيطان خلقه الله وأنه لم ينقل شيطان يخطر . ولذلك قال أبو الهذيل أيضاً قد تلزم الحجة المتفكر من غير خاطر في حين يقول ابراهيم وجعفر بضرورة الخواطر .

البواعث النفسية والمرجحات العقلية التي تجعل الانسان يختار بينها
وهى اقرب الى طباع النفس وميولها ورغباتها ، ما تميل اليه وما تنفر
منه طباعا . فالعقل والطبيعة صنوان .

قد يستطيع الانسان معرفة الحسن والقبح عن طريق التصفية .
فالافعال الانسانية ان كانت خيرة ترتفع نفس فاعلها بحيث تكون اقرب الى
الملائكة والنفوس المجردة وبالتالي لا تحتاج الى نبوة من خارجها والى
انبياء يرشدونها وكان ذلك ثوابها . أما اذا كانت افعالها سيئة هبطت الى
أسفل واقتربت من عالم الحيوان وكان فى ذلك عقابها . وهى نظرية
التناسخ التى هى اقرب الى النظريات الاشراقية التطهيرية الاخلاقية ،
الصعود الى النور والهبوط الى الظلمة . لا تحتاج عالما آخر للتوابع
العقاب بل يتم ذلك فى هذا العالم فى دورات الحياة المتعاقبة . العقل هنا
هو تصفية القلب ، العقل الباطنى الذى لا يحتاج ايضا الى نبوة نبيه
بالعقل الاستدلالى (٨٠) .

والحقيقة أن هذه النظرة لا تصدق الا على الصفوة العاقلة صاحبة
الوعى المتميز ولكنها لا تصدق على عامة الناس . هى ليست تكذيبا للانبياء .

(٨٠) تقول التناسخية ان الافعال الانسانية ان كانت على منهاج
قويم وسنن مستقيمة ارتفعت نفس فاعلها الى الملكوت بحيث تصير نبيا
او ملكا . وان كانت افعاله على منهاج الحيوانات والتبعية بالسفليات
والانغماس فى الرذائل والشهوات انحطت نفسه الى درجة الحسرات
أو أسفل منها ، وهكذا على الدوام كلما انقضى عصر ودور ولبس . ثم
لا عالم جزاء ولا حساب ولا كتاب ولا حشر ولا عقاب وذلك كله مما عرفه
بالعقول على طول الدهر . فلا حاجة بالانسان الى ما هو مثله يحسن
له فعلا أو يقبح له فعلا اذ لا يزال فى فعل يجزى أو فى جزاء على فسل
وهكذا على الدوام ، الغاية ص ٣٢٣ — ٣٢٤ ، ص ٣٣٩ — ٣٤٠ ،
ولا تذكر مصنفات علم اصول الدين اقوال الصابئة بالرغم من اشتراكها
مع البراهمة والتناسخية فى القول بالاستحالة العقلية للنبوة .

على الإطلاق ولكنها تبين أن عقل الصفوة قادر على الاستغناء عنها (٨١) .
فبالنسبة للامة هناك أمور ، خاصة العبادات وأشكالها ، في حاجة الى
نبوة لبيانها اذ لا يستطيع العقل الاهتداء اليها وان استطاع معرفة
الحكمة منها وغايتها . وبظل الامر بالنسبة للخاصة أن العبادات
وأشكالها لا تكون جوهر النبوة التي هي في حقيقتها معارف نظرية
يستطيع العقل أن يصل اليها . قد تكون النبوة ضرورية لامة الناس
الذين لم يتعودوا على ممارسة النظر واعمال العقل ولكنها ليست ضرورية
للخاصة الذين تعودوا على النظر وعلى اعمال العقل . وقد ينشأ هذا
التعود اما بالطبيعة واما بالاكْتِسَاب واما بكتبيها معا ، وهو ما اكده
الفلاسفة أيضا . ومع ذلك يمكن للامة أيضا بحسها الشعبي وببصيرتها
التلقائية أن تدرك حقائق النبوة خاصة العملية منها مثل المساواة والعدالة
وهي الحقائق التي تتوق اليها الجماهير الغفيرة نظرا لما تعانيه من
فقر وضنك . فالخاصة بعقولها ، والامة بضنكها يمكنها ادراك حقائق
النبوة . كما يمكن بواسطة نشر التعليم تحويل العامة الى خاصة فيصبح
كل أفراد المجتمع من الخاصة واذا كان العقل يستطيع أن يعرف كل شيء
نظرا وعملا ، عقيدة وشريعة فقد تظل ممكنة لاباحة بعض أشياء بحظرها
العقل (٨٢) . واذا كان العقل في غنى عن الرسل فقد كان بإمكان الله

(٨١) يتهم القاضي عبد الجبار بتكذيب البرهمنى للانبيا مثل تكذيب
اليهودى لشريعة محمد ، المغنى ج ١٤ الاصلح ص ١٦٠ — ١٦١ ،
ص ١٧٤ .

(٨٢) وذلك مثل وجوب الصلاة وتقديرها ، والزكاة ونصابها ،
وحسن ايجاب الدية العاقلة ، وتقبييل الحجر ، والسعى بين الصفا
والمروة ، والهولة ، ورمى الجمار ، والتبكين في السجود ، وقبح شرب
الخمر ، والوطء بغير عقد ولا ملك يمين ، وقبح ترك الصلوات ، كل ذلك
بدرك بالسمع ، التمهيد ص ١٠٨ — ١١١ ، وايضا ذبح البهائم غير
المخسرة ، وقد وافق المعتزلة البراهمة في دعاء الخواطر الى النظر والاستدلال
وغارقوهم في اجازة بعث الرسل لغرض الدعوة واباحة ما حظره العقل
كذبح البهائم وتسخيرها وايلامها لغرض ادعوه فيها . وعند أبى هاشم
لولا ورود الشرع بذبح البهائم وايلامها لم يكن معلوما بالعقل جواز حسنه
لاجل الغرض ، الامول ص ٢٦ — ٢٧ .

اضطرار العقول الى معرفته دون ما حاجة الى اللف والدوران وتأسيس الوحي على العقل وجعل من يقدح في العقل يقدح في النقل . واذا كرر العقل هو الاساس نفيم النقل ؟ وما الفائدة من الرسل اذا كان في العقل مندوحة ؟ اذا كان العقل يحسن ويقبح فما فائدة الوحي ؟ (٨٣) ليس القول باكتفاء العقل استبدادا بالرأى ولكنه ثقة بالعقل واعلان لاستقلاله وهو ما ترمى اليه النبوة (٨٤) . فالمدافع عن النبوة ضد العقل انما يتمثل النبوة في مراحلها الاولى قبل اكتمالها . والمدافع عن العقل مكتفيا بذاته دون ما حاجة الى نبوة انما يتمثل النبوة في آخر مراحلها بعد اكتمالها . فالنبية وسيلة لاكمال العقل ، وكمال العقل غاية النبوة .

ج — الاستحالة العملية : وتقوم الاستحالة العملية على نفى التكليف ابتداء أو نفى اعتبار الشرائع مضادا للعقل . فما الداعى الى الخلق ثم التكليف ؟ واذا كان الخلق نعمة فان التكليف نقمة . وبالتالي يكون الفعل متناقضا بين اوله وآخره . وتتمثل استحالة التكليف تفصيلا في عدة أمور . اذ كيف يكون التكليف ممكنا مع جبر الافعال لما كانت الافعال كلها واقعة بقدرة الله ومعلومة من قبل ؟ ان ضياع حرية الانسان امام ارادة مطلقة تعلم كل شئ سلفا يقضى على شرعية التكليف أولا وعلى أسباب وجود النبوة ذاتها ثانيا . كيف يبعث نبي ومعلوم سلفا مصر

(٨٣) يقول البراهمة ان كان الله بعث الرسل الى الناس ليخرجهم من الضلال الى الايمان فقد كان أولى به في حكمته واتم لمراذه أن يضطر العقول الى الايمان به ، الفصل ج ١ ص ٥٥ — ٥٦ ، مع الأدلة ص ١٠٩ ، الطوالع ص ٢٠٧ ، المحصل ص ١٥٤ ، الاقتصاد ص ١٠٠ — ١٠١ ، ويرد عليهم الاشاعرة بارجاع الحسن والقبح العقليين الى الشرع ، الاصول ص ٢٤ ، ص ٢٠٣ ، العضدية ج ٢ ص ١٨٣ — ٢١٧ أنظر أيضا الفصل الثامن ، العقل الغائى ، رابعا : العقل والنقل ٢ — اثبات العقل ج — ما هو دور السمع ؟

(٨٤) يتهم ابن حزم المنكرين للنبوات مثل الفلاسفة والصائبة والبراهمة بالاستبداد بالرأى . فهم لا يقولون بشرائع وأحكام أمرية بل يضعون حدودا عقلية حتى يمكنهم التعايش عليها ، الملل ج ١ ص ٥٦ .

الانسان وبأذا سيفعل وإذا كان سيهتدي أم لا ؟ ما غائده التبيين ومصير الانسان مقدر من قبل ؟ كيف يعاقب الانسان وهو معروف سلفا أنه سيهتوت كافرا حتى ولو أرسلت اليه الرسل ؟ ذلك سقه ، والعقاب ظلم قبيح . كما أن التكليف اضرار لما يلزمه من النعب والنصب في حالة الفعل ، والعقاب في حالة الترك . فهو تعب في الدنيا وعقاب في الآخرة . وإذا كان التكليف لا لغاية فانه يكون عبثا ، وإذا كان لغرض يعود على الله فالله منزّه عن الاغراض وغنى عن العالمين . وإذا كان لغرض يعود على الانسان فاما أن يكون ضررا وهو منتف يرفضه العقل واما أن يكون نفعا وهو ما لا وجود له . فالتكليف اضرار بالعقاب خاصة للكفار والعصاة . وإذا كان التكليف مع الفعل فلا فائدة لوجوبه ما دام في الفعل غنى عنه وإذا كان قبل الفعل فانه يكون تكليفا بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال . وأخيرا أن التكليف بالافعال الشاقة يشغل عن التفكير ويحدد عن معرفة الله فالفاعل لا يكون حكيما والحكيم لا يكون غاعلا (٨٥) .

والحقيقة أن كل هذه الحجج ضد التكليف يمكن الرد عليها . فالخلق بلا تكليف مجرد طبيعة دون عقل ، ومادة دون حرية . وان ما بهيز الانسان عن باقى الظواهر الطبيعية هو التكليف الحر والا كان

(٨٥) يقول منكرو التكليف ان الانبياء انما جاء من عند الله بالتكليف لكن القول بالتكليف محال ، المحصل ص ١٥٤ ، قالوا ان البعثة لا تخلو عن التكليف لان فائدتها باتفاق . والتكليف ممتنع لوجوه (أ) كيف يكون التكليف مع الجبر لما كانت الافعال واقعة بقدرة الله ، ومعلومة من قبل ؟ فالتكليف إذن قبيح (ب) التكليف اضرار لما يلزمه من التعب بالفعل أو العقاب (ج) التكليف اما لا لغرض وهو عبث أو لغرض يعود الى الله وهو منزّه أو الى العبد وهو اما اضرار وهو منتف أو نفع . والتكليف اضرار بالعقاب خاصة للكفار والعصاة . (د) التكليف اما مع الفعل ولا فائدة فيه لوجوبه واما قبل الفعل وأنه تكليف بما لا يطاق لان الفعل قبل الفعل محال (هـ) التكليف بالافعال الشاقة يشغل عن التفكير في معرفة الله ، المواقف ص ٣٤٣ — ٣٣٤ .

مجرد مخلوق منها (٨٦) . فكما أن الخلق نعمة فإن التكليف نعمة الخلق في الطبيعة ونعمة التكليف في الحرية . صحيح أن التكليف يبطل بعقیده الجبر فكيف يتم التكليف وكل شيء يتم بقدره الله بها في ذلك أفعال المكلف ولكنه لا يبطل بحرية الاختيار وهي أحد مكتسبات العدل . ان التكليف يكون قدحا في النبوة على افتراض الجبر ولكنه لا يكون قدحا اذا كان قائما على حرية الاختيار ، وبالتالي يكون للوحي مبررات وجوده . واذا كان التكليف اضارا عاجلا فان ذلك من أجل منفعة آجلة . مشقة الاستيقاظ مبكرا للصلاة لا تعادلها منفعة الأعمال المبكرة وفوائد الصلاة . ومشقة الصيام لا تعادلها مآثره في السيطرة على النفس والاحساس بالآخرين . ومشقة الجهاد والتضحية بالنفس لا يعادلها نصر الأمة وبقاء الحق . والثواب والعقاب متضمنان في الأفعال (٨٧) . والنعل القبيح يتضمن عقابه من داخله ، تأنيب الضمير وحكم الناس ، والخصاص من الأفراد فيه حياة للمجموع . وان غاية التكليف هو تحقيق الرسالة وازدهار الحرية وكمال الطبيعة وتحقيق إمكانات الوجود الإنساني . والتكليف قبل الفعل بهما يطاق ، في حدود الطاقة والقدرة واللاهية ، وبالتالي فهو ممكن . وليس تكليفا من الخارج بل هو التزام داخلي تعبيرا عن قدرات الإنسان على تغيير العالم . ليست الغاية معرفة نظرية بالله بل هي تكليف عملي ، وهو تحقيق المعرفة النظرية بالفعل . فالفعل ليس ضعفا في النظر بل تحقيق واتهام له .

فاذا ما تم الاعتراف بالبعثة وإمكانها فإنه قد يمتنع وقوعها نظرا لمعارضة الشريعة لمقتضيات العقل ، وبالتالي لا تكون ، عند الله مثل ذبح الحيوان وإيلائه وتحمل الجوع والعطش في أيام معينة ومنع الملاذ التي بها صلاح البدن ، والتكليف بالأفعال الشاقة ومفضيل بعض

(٨٦) هذا هو معنى الآية القرآنية المشار إليها دائما « انا عرضنا الأمانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الإنسان » (٣٣ : ٧٢) .

(٨٧) الأصول ص ١٥٦ ، الغاية ص ٣٢٣ ، ص ٣٣٩ .

الامكان على البعض الآخر ، والاتيان ببعض الشعائر التى لا توافق العقل والالتزام ببعض الاحكام التى تعارضه مثل تحريم النظر الى الحرة الشوهاء واباحتها الى الامة الحسنة (٨٨) . والحقيقة أن هذه الاشياء لا تطعن فى النبوة وتجعلها مستحيلة لانها ليست جوهر النوحيد . فالوحي لا طقوس فيه ولا شعائر . والعبادات فيه صورة والمعاملات هى

(٨٨) طائفة اعترفت بإمكان البعثة ومنعت وقوعها وقالوا تتبعنا الشرائع فوجدناها مشتملة على ما لا يوافق العقل والحكمة فعلما أنها ليست من عند الله وذلك كإباحة الحيوان وإيلائه وتحل الجوع والعطش فى أيام معينة والمنع من الملاذ التى بها صلاح البدن وتكليف الانفعال الشاقة كلى الفياق وكزيارة بعض المواضع والوقوف ببعض ، والسعى فى بعض ، والطواف ببعض مع تماثلها ، ومضاهاة المجانين والصبيان فى التعرى وكشف الرأس والرمى لا الى مرمى ، وتقبيل حجر لا مزية له على سائر الاحجار ، وتحريم النظر الى الحرة الشوهاء دون الامة الحسنة ، وكحرمة اخذ الفضل فى صفقة وجوازه فى صفتين مع استوائهما فى المصالح والمفاسد ، المواقف ص ٣٤٨ — ٣٤٩ ، الدليل على فساد الرسالة قبح السعى بين الصفا والطواف بالبيت وتقبيل الحجر والجوع والعطش فى أيام الحيام والمنع من فعل الملاذ التى تصلح الاجسام وأنه لا فرق بين البيت الحرام وبين غيره وبين الصفا والمروة من البقاع وبين غرفة وبين غيرها فثبت أن ذلك أجمع ليس من أوامر الحكيم ، التمهيد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، وعند البراهمة أن الدليل على كذب مدعى الرسالة أنه يخبر عن الله بإباحة ما تحظره العقول من إيلائهم الحيوان وذبحه وسلخه وتسخيره ، والحكيم لا يجوز أن يبيح ما تحظره العقول ولا أن يبيح ما يتكذب عليه فى إطلاق ذلك وإباحته ، الاصول ص ٢٦ — ٢٧ ، قالت البراهمة ان الرسل وردوا بإباحة ما حظره العقل من ذبح البهائم وإيلائهم الحيوان بلا ذنب وتحميل العقلة الحدية وكذبهم لاجل ذلك ، الاصول ص ١٥٥ ، اعترضوا على ذبح البهائم واستسخرها . وإيلائهم الله للبهائم والاطفال ، التمهيد ص ١٠٢ — ١٠٥ ، الارشاد ص ٣٠٤ — ٣٠٧ ، الغاية ص ٣٢٢ ، ويشارك بعض المعتزلة والفلاسفة فى ذلك . فعند أبى هاشم بن الجبائى لولا ورود الشرع بذبح البهائم وإيلائهم لم يكن معلوما بالعقل جواز حسنه لاجل الغرض ، الاصول ص ٢٦ — ٢٧ ، وعند البعض الآخر ذبح البهائم وتسخيرها وإيلائهم لغرض أو عوض أو هى مصالح أو الطاف ، الشرح ص ٥٦٣ — ٥٦٧ ، فصل فى الكلام على من أنكر الشرائع من المنتهين الى الفلسفة ، الفصل جا ص ٧٤ — ٧٨ ، وتنكر الدهرية الرسل والشرائع لميلها الى استباحة كل ما يحيل الطبع الغرق ص ٢٩٤ — ٢٩٥ .

المضمون . ويمكن القياس بالصورة دون المضمون أو تمثيل المضمون بصورة أخرى . فالطقوس لا تمس جوهر الوحي . ومع ذلك يمكن ادراك دلالاتها وأخذ الدلالة وترك الأشياء الدالة . فالبعض منها رموز مثل رمى الجمرات والسمى بين الصفا والمروة . ويمكن ايجاد دلالاتها في التجربة البشرية فبما يتعلق بالذكريات ورغبة الانسان في زيارة الآثار والاطلال وأماكن المحبين ومنازل الشعراء وآثار المفكرين للرجوع بالذهن الى الماضي وتذكر سير الابطال واسترجاع حياة المجاهدين . والسعى رمز للجهاد ، ورمى الجمرات رمز للنضال . كما يمكن اسقاطها كلية كما فعل الحكماء . ولكن العسامة في حاجة الى طقوس وشعائر واحتفالات ومراكب . والوحي أتى للجميع ، عامة وخاصة . وبسبب هذا الجانب اللاعقل في صور العبادات رفض الفقهاء التعليل وأبطلوا القياس . ولكن يظل التعليل اساس الاحكام ويظل القياس أصلا من أصول التشريع . فليس كل ما في الشريعة مضادا للعقل بل ان الاحكام التي بها صلاح العباد اي كل ما يتعلق بالمعاملات يمكن فهمها بالعقل وادراك غايتها وقصدها .

والشريعة في نهاية الامر وسيلة لا غاية ، وسيلة يحدد بها الانسان على فائدة ، ولكنها ليست الوسيلة الوحيدة . فالصيام مثلا وسيلة للاحساس بالآخرين جوعا وعطشا . ولكن يمكن للانسان أن ينسعر بذلك دون الصيام وحده وذلك بالالتزام بقضايا الفقر ومشاكل الجماعة . واذا كان الصيام نوعا من الراحة للبدن فانه يمكن للانسان ان يخفف من طعامه وشرابه وقاية للبدن وحرصا على صحته . واذا كان الصيام يدل على ان للانسان ارادة على بدنه وقدرة على التحكم في وظائفه العضوية فيمكن للانسان أن يمارس هذه الارادة في مواقف اجتماعية في حالة حصار أو سجن أو فقر . وبنفس الطريقة اذا كانت الغاية من الصلاة هي الاطمئنان الداخلي وحضور الفكر اليومي والرجوع الى الباطن لتعادل الكفة مع مشاغل اليومية فيمكن تحقيق هذه الغاية لا بالصلاة وحدها بل بالتفكير أو التأمل أو الاكتفاء بالفنون والآداب والعلوم . واذا كانت الغاية من الصلاة الاحساس بالوقت ووقوع الامعال في الزمان والاحساس بالفور ، وبأن لكل لحظة فعلا والا لكان الفعل قضاء فانه يمكن الحصول

على هذا الاحساس بالزمان ليس بالصلاة وحدها ولكن بالاحساس بالعمى والشعور بالغاية والرسالة وبضرورة العمل على تحقيقها ، ووضع خطة يومية للتنفيذ على مراحل . واذا كانت الغاية من الصلاة صحة البدن وسلامة الاعضاء ونظافة الجسم بالحركات والقيام والقعود والوضوء والطهارة فان الانسان يستطيع أن يحصل على هذه الفائدة لا بالصلاة وحدها ولكن عن طريق الرياضة البدنية والنظافة الدائمة . وأخيرا اذا كانت الغاية من الزكاة هى احساس الانسان بأن ما يملك ليس له وبأن للآخرين حقا فيه فان الانسان بطبيعته وبفكره وبنظام الوحي لا يملك شيئا ، وكل ما فى الواقع يستخدم لمصلحة الجماعة . فلا يوجد حق للأنا وللآخر بل يوجد حق للجماعة . واذا كانت الغاية من الزكاة سيولة المال ورفض كنز الاموال فان الانسان بفكره وتنظيمه لاقتصاده يمنع اكتناز الاموال . فالمال للاستثمار وليس للاكتناز . العبادات اذن معقولة ولها أسسها الواقعية فى مصلحة الانسان . ولا تقوم على مجرد قرار أو سلطة أو رسم أو صورة حتى أنه من الصعب وصفها بأنها طقوس أو عبادات بل هى افعال (٨٩) .

وبالنالى يبرز سؤال ، لماذا اذن العبادات والشرعيات اذا كان الانسان يستطيع الوصول الى غاياتها بأساليب أخرى ؟ لا يستطيع ذلك الامن أوتى حظا من الوعى والثقافة ، وهو ما لا يتأتى للجميع . ولما كان الوحي أسلوبا فى مخاطبة الجميع فانه أتى بهذا الاسلوب فى التعامل حتى يسهل على الجميع فهمه وتطبيقه والعمل به . فالخاصة والعامة معا قادرون على حد سواء على فهم العبادات . ولكن الخاصة وحدهم هم القادرون على الحصول على الغايات بوسائل أخرى . واذا كان المجتمع كله خاصة واستطاع أن يكون على درجة من الوعى والثقافة فانه يصل الى نفس الغايات بوسائل متعددة . ولكن اتحاد الوسائل قد يكون ايضا

(٨٩) انظر تحليلنا لهذه الامثلة ولا مثلة أخرى فى رسالتنا الاولى .

نوعاً من توحيد السلوك وأكثر ضماناً للوصول الى الغايات من وسائل أخرى ما زالت تحت التجربة ، وهو ما لاحظته الحكماء من قبل . فالفلسفة والشريعة متفقتان في الغاية وهو صلاح النفس وتحقيق كمالها وكان الاخلاق هي نقطة الالتقاء بين الفلسفة والشريعة . فاذا ما أدى تطبيق الشرائع الى نفاق بغياب الفضائل الداخلية وحضور الصور الخارجية أتت الفلسفة لتعبد الى الصورة مضمونها والى الشريعة حياتها . واذا خير العاقل بين التقوى دون الشرائع او بين غياب التقوى وحضور الشرائع لكان الاول هو الاكمل . أما فيما يتعلق بذبح الحيوان وايلامه فلا يكفى لاثبات شرعية ذلك أن يقال أنه مسجوح به من قبل المالك فهذا تصور خارجي للشرعية وجعل العقل والطبيعة معاً تابعين لارادة خارجية انما يمكن فهم ذلك باعتبار أن الانسان سيد الكون ، وكل شيء مسخر له . ولماذا الرفق بالحيوان والرفق بالانسان اولى ؟ لذلك هناك قانون الاستحقاق وقانون العوض عن الآلام كي يعيش الانسان راضياً عن نفسه مقبلاً للعذل وناظياً للجور والظلم .

٣ — النبوة ممكنة .

ان لم تكن النبوة واجبة او مستحيلة فهي ممكنة اى جائزة . والقول بوجوبها وضرورتها لا يحتاج الى اثبات . والقول باستحالتها في حاجة الى دلائل نفى . أما القول بإمكانها فهو في حاجة الى اثبات ووقوعها بالفعل دليل على امكانها وكأن وقوع الشيء بالفعل أكبر دليل على امكانه . لا يثبت امكان النبوة أولاً ثم وقوعها ثانياً على ما هو معروف من أسبقية الفكر على الواقع ، والمبدأ على الحادثة ولكن يثبت امكان النبوة بعد وقوعها اى بأسبقية الواقع على الفكر . لا يتم اثبات النبوة قبلياً استنباطياً بل يتم بعدياً استقرائياً . يثبت الامكان من الوقوع ولا يثبت الوقوع من الامكان . وهو ما يتفق مع التوجيه العام لعلم أصول الدين في اعتبار مبحث الوجود سابقاً على التوحيد ، وأن معرفة الحادث هو الطريق الى معرفة القديم ، وبلغه الحكماء ، سبق الطبيعيات على الإلهيات . ما دامت الرسالة واقعة فالنبوة ممكنة الوقوع ومن ثم كان انكار النبوة أو القول

باستحالتها انكارا للواقع وهدها للضرورة . وما دامت نبوة محمد ، ونحن عليها ، قد وقعت فالنبوة جائزة حتى لا يقول أحد أنا لا أدري هل النبوات السابقة قد وقعت أم لم تقع . فإمكان وقوع النبوة من وقوعها بالفعل كما أن اثبات الحركة يكون بالحركة بالفعل . ولكن ، ماذا نفعل بمن لا يسلم بوقوعها وينكر حدوثها بالفعل ؟ هناك القرائن الحسية وفي مقدمتها الكتاب المدون والمقروء والنقل المتواتر . وهل يثبت الواقع غكرا ؟ وهل تشرع الواقعة للمبدأ ؟ نعم فلا شيء يسبق الواقع شرعا ، وشرعية المبدأ إنما تكمن في واقعيته . وفي علم أصول الفقه ان وضع الشريعة ابتداء ووضعها للانهاض هو في نفس الوقت وضعها للامتنثال ووضعها للتكليف (٩٠) . وهل يثبت العلم من الخاص ؟ فالعلم تجريد والخاص واقع . كما تثبت النبوة في آخر مراحلها أولا قبل أن تثبت النبوات السابقة التي يخبر عنها في ختم النبوة المنقولة نقلًا متواترا . وهناك فرق بين إمكان النبوة ووقوعها من ناحية وبين تحقيقها من ناحية أخرى فالأولى إمكانية نظرية خالصة بينما الثانية إمكانية عملية تتحقق بحرية الأفعال (٩١) .

وقد يكون الوحي ممكن الوقوع بدليل وجود الحدس والمعرفة المباشرة في الحياة الإنسانية . والحقيقة أن تفاوت البشر في العقول والهوام البعض وإبداع البعض الآخر والذكاء الخارق لفريق ثالث لا يعنى اثبات النبوة بل يشير إلى إبداع الإنسان وقدراته على الخلق . والنبوة في النهاية ليست معرفة نظرية فقط بل هي تشريع عملي وتحقيق فعلي . ولا يحتاج إمكان وقوع الوحي إلى إثبات وسائط غير مرئية أو مرئية فالرؤية المباشرة لا

(٩٠) أنظر رسالتنا الأولى .

Les méthodes d'Exégèse, section III, chapitre I

(٩١) عند الأشعرى انبعثت الرسل من القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ، المال ج ١ ص ١٥٥ — ١٥٦ ، مذهب أهل الحق هو الجواز العقلي ، فالنبوات ليست واجبة أو ممتنعة ، الغاية ص ٣١٨ ، في إمكان البعثة ، وحجتنا فيه إثبات نبوة محمد فان الدال على الوقوع دال على الإمكان ، المواقف ص ٣٤٢ .

تحتاج الى وسائل (٩٢) . وقد يثبت امكان النبوة عن طريق نظريتي
الصلاح واللف . فالنبوة بها صالح العباد . وهى تفضل ولطف . وذلك
اثبات للنبوة بالعودة الى الحسن والقبح العقليين والعقل الغائى ، كاحد
مظاهر العدل (٩٣) . وقد تثبت النبوة بدليل نظرى خالص مسند من
التوحيد أى وجود الله وصفاته خاصة الكلام والقدرة . فإله منكم وقادر
وبالتالى تكون النبوة من كلامه والبعثة فى قدرته . النبوة ممكنة لان أعمال
الله جائزة . ولما كانت النبوة تستعمل أيضا طبقا لمنهج النص والشواهد
النقلية لاثبات وجود الله فان استعمال وجود الله لاثبات النبوة وقوع فى
الدور . وما الفائدة من استعمال النبوة تراجعيا لاثبات رجود الله وقد تم
من قبل اثباته فى التوحيد ؟ وكيف نثبت السمعيات العقلية ؟ ولماذا نتراجع
النبوة الى المرسل أى الى ما قبل النبوة ولا نتقدم الى المرسل اليهم وإلى
الرسالة فى التاريخ أى الى ما بعد النبوة ؟ وهل مصدر النبوة بالنسبة
لنا الله أم أسباب النزول (٩٤) ؟

(٩٢) تلك حجة محمد عبده لاثبات امكان الوحي ، الرسالة ص ١٠٨ — ١١٤ ، وبثبت محمد عبده وجود بعض الارواح العالية وهم
الملائكة المكرمون بتمثل العفاريات واشباح تلك الارواح من خصم الله
ما يعطى نظرية الاستحالة الميتافيزيقية حجة فورية ضد الغيبيات وكان
النبوة لا تثبت امكانها الا باثبات الجن والعفاريات والارواح والاشباح
وما يتجاوز حدود العقل ، الرسالة ص ١١١ — ١١٢ .

(٩٣) تقرر فى العقل دفع الضرر ، وما يدعو الى الواجب فهو
واجب . فالنبوة لطف بمعنى أنها ادعى الى اجتناب القبائح وفعل الواجبات
مصلحة ولطف ، الشرح ص ٥٦٤ .

(٩٤) جواز ارسال الرسل الى خلقه وسفراء بينه وبين عباده وانه
قد فعل ذلك وقطع العذر فى ايجاب تصديقهم بما أبانهم من الآيات ودل
به على صدقهم من المعجزات ، التمهيد ص ٣٤ ، يجوز لله ارسال الرسل
وبعث الانبياء ، والدليل أنه مالك الملك يفعل ما يشاء وليس فى ارسال
الرسل استحالة ولا خروج عن حقائق العقول ، الانصاف ص ٦١ ، فى
جواز بعثة الرسل وتكليف العباد ، الاصول ص ١٥١ — ١٥٥ ، بعثة
الانبياء جائزة وليس بمحال ولا واجب . والدليل (١) قام الدليل على أنه
متكلم وقادر ولا يعجز على أن يدل على كلام النفس بخلق الفاظ واصوات

وقد تثبت النبوة نظرا بأنها تعطى التفصيلات بعدما يعطى العقل العموميات . وفى هذه الحالة يكون العقل فوق النبوة ، وتكون النبوة تابعة للعقل . وقد يستغنى الانسان بالعموميات عن التفصيلات . فالعموميات هى الاساس ، وما التفصيلات الا تطبيقات فرعية لها . العموميات هى الروح والتفصيلات هى الجسد . وماذا لو قال آخر ان النبوة تعطى العموميات فى حين يجتهد العقل فى استنباط التفصيلات وهو اقرب الى صلة النبوة بالعقل ؟ اما المجربات فهى من العلم الطبيعى وليست من الوحي . ولا يمكن أن تتوقف العلوم الطبيعية والتجريبية على السمع . فاذا كانت التجربة ليست يقينية لتغيرها حسب الافراد فانها مطردة من فرد الى آخر ومن مكان الى آخر ومن زمان الى آخر . كما أن العقل ليس هو العقل الصورى المجرد بل هو العقل الشامل للطبيعة والتاريخ ومجرى العادات وشهادة الحس والوجدان أى كل ما لدى الانسان من بديهيات حسية او عقلية او وجدانية او انسانية عامة تؤيدها تجارب العصور وخبرات الشعوب . اما المعارف النظرية الاخرى مثل معرفة الله وصفاته فالعقل قادر على الوصول اليها بعد أن أصبحت من مكتسبات التوحيد . اما أمور المعاد مثل الوعد والوعيد وكل ما يتعلق بالغيبيات فلا تثبت الا بعد ثبوت النبوة لان طريق العلم اليها الروايات والاخبار (٩٥) .

==
(ب) قام الدليل على جواز ارسال الرسل أى أن يقوم بذات الله خبر عن الامر النافع فى الآخرة والامر الضار بحكم اجراء العادة ، ويصدر منه فعل وهو دلالة الشخص على ذلك الخبر وعلى هذا الخبر ، الاقتصار ص ١٠٠ ، اثبات الرسالة باثبات أن للعالم صائعا حكيما قادرا لا يضل عباده عن الاوامر والنواهي حتى لا يكون لهم حجة . الامر والخطاب بالمشافهة أو بالرسول ، البحر ص ٥٩ ، الحصون ص ٣٢ ، الفصل ج ١ ص ٥٧ — ٥٨ ان الله حكيم والحكيم لا يجوز فى حكمته أن يترك عباده هملا دون انذار ، الفصل ج ١ ص ٦١ .

(٩٥) من عشرة دوافع يذكرها الظواهرى لاثبات امكان النبوة يذكر منها خمسة نظرية هى (ا) ارشاد العقل الى معرفة الله (ب) ارشادهم

وقد تثبت النبوة عملا باثبات حاجة الانسان الى التعاون وبالتالي الى الرئاسة . ولما كان الانسان لا يستطيع أن يقيم معشاه الا بالاشتراك مع آخر لزمّت النبوة كى تضع قانونا ينظم العلاقات الاجتماعية وتسن الشرائع وتضع النظم . وكان النبوة لا تثبت الا ببيان أن الانسان وحش لآخيه الانسان وأنه لابد من حاكم عادل ونظام وشريعة لصالح الخلق تأتى من الخارج لتحقيق الصلاح مع غياب أى تصور داخلى لعقد اجتماعى حر قادر على تحقيق التعاون وتنظيم شؤون الرئاسة . ان تنوع حاجات الانسان النظرية والعملية أيضا لا محدود . لديه الحدس والاستدلال ، العلم الضرورى والعلم النظرى . ولديه القدرات الفردية والاجتماعية على العمل والتحقيق . فاذا ما أعطت النبوة النظر والعمل لتلبية حاجات الانسان الى معلم أصبح الانسان قاصرا فى حاجة الى وصى وكان الانسان عاد الى ما قبل النبوات وكان النبوة لم تصل بعد الى خاتمتها . ولماذا تثبت النبوة بتدمير الانسان وجعله قاصر الفهم والادراك ، عاجزا عن الفعل والحركة ، تفرض عليه الوصاية بدعوى الهداية ؟ يبدو أن حجج وجوب النبوة قد عادت لاثبات امكانها حتى لحق الامكان بالوجوب ، وكان الامكان هو مجرد وجوب مثنى (٩٦) .

الى الآخرة والوعد والوعيد (ج) شرحوا لهم الملكات الفاضلة (د) لفتوهم الى طلب الدائم والاعراض عن الفانى (هـ) انبأوهم بانباء الغيب ، التحقيق ص ١٧٠ — ١٧١ .

(٩٦) يقول محمد عبده فى احتياج الانسان الى النبى لما لم يكن الانسان بحيث يستقل بأمر نفسه وكان أمر معاشه لا يتم الا بمشاركة آخر من أبناء جنسه ومعاونته ويجرى بينهما فيها معين لهما بما يتوقف عليه صلاح الشخص أو النوع احتاج الى عدل يحفظه شرع ، يفرضه شارع ، يختص بآيات ظاهرة ومعجزات باهرة تدعو الى طاعته وتحث على اجابته وتصدقه فى مقالته ، يوعد المسىء بالعقاب ويعد المطيع بالثواب وهو النبى ، الطوالع ص ١٩٨ ، الرسالة ص ٧٣ — ٧٤ ، ويذكر الظواهرى خمسة دوافع عملية أخرى هى (أ) جمع كلمة الخلق على اله واحد وبيان ما اختلف فيه الناس (ب) فصلوا للناس ما يؤهلهم لرضى الله (ج) المحاليج العالمة (د) حبيبوا للناس الالفة وأرشدوهم الى التعاون (هـ) ذكروهم بعملة الله وواجباتهم له ، التحقيق ص ١٧٠ — ١٧١ .

ان امكان النبوة قد يؤدى الى الادوار الآتية :

أ — يعطى الوحي بداية يقينية مطلقة حتى يتجنب الانسان محاولات الخطأ والصواب الى ما لا نهاية ويبقى احتمال الخطأ فى الفهم والتطبيق اقل . صحيح ان العقل قادر على الوصول الى هذه البدايات اليقينية ولكن الوحي يقصر الوقت ويقلل الجهد ويعطى دفعة للعقل بالاوليات الاولى . ثم تكون مهمة العقل بعد ذلك الاستدلال وايجاد الانساق المحكمة والتطبيقات العملية والتكيف حسب الزمان والمكان . علاقة الوحي بالعقل اذن هى علاقة الحدس بالبرهان ، علاقة المقدمات بالنتائج . ان البداية اليقينية شرط للبقيين فى الاستدلال ، وان الفكر كله هو علم البدايات أو علم الاوليات . خاصة ان هذه البدايات قد تم تجربتها فى الوعى الانسانى على مدى تطور البشرية وأصبحت تجربة من قبل ومحققة فى التاريخ .

ب — قد يشرع الوحي لبعض الاعمال ويسن بعض النظم والقوانين محققا بذلك النظريات فى صيغة تشريعات ، وبالتالي يقوم بتأسيس النظر والعمل معا . ولا يعنى ذلك مجرد الشعائر التى قد نكون ضرورة للعمامة كطريق للعمل الصالح بل أيضا النظم السياسية والاقتصادية التى يجهد المنظر نفسه فى الوصول الى أفضلها وأكثرها تحقيقا للمصالح العامة . وعندما يقوم ذهن واحد بوضع النظريات والتشريعات المستنبطة منها يكون ذلك اقل احتمالا للخطأ من وضع النظريات وحدها وترك التشريعات لاستنباط ذهن آخر . الوحي هنا ضرورة عملية لما كانت حياة الناس فى حاجة أولا الى نظم وتشريعات حتى وان لم تدرك الاسس النظرية التى تقوم عليها . ويبقى للذهن البشرى أيضا استنباط نظريات تفصيلية من التشريعات العامة طبقا للزمان والمكان . وكلما كان الضبط فى البدايات أحكم كانت الدقة فى الاستنتاجات أعظم . فإذا كان الحدس الاول هو حكمة التشريع أو فلسفته فان النظرية العمامة تكون هى أساس استنباط القوانين وصياغة التشريع .

ج — يعطى الوحي نظرة كاية شاملة للحياة مقابل النظرة الانسانية

المتجزئة . فنظرا لوضع الانسان في زمان معين ومكان معين وفي مجتمع محدود في طبقة بعينها اى باختصار نظرا للموقف الانسانى ولكل المحددات الانسانية لا يستطيع الانسان الا أن يدرك موقفه الخاص مهما كانت لدبه من قدرة على الحياد والنجريد وعلى العموم والشمول . يستطيع الوحى أن يقابل هذه التجزئة ويعطى نظرة شاملة كلية للحياة . وبالتالى يأمن الانسان من الوثوق في وجهات النظر الخاصة المحددة ، ونظرا لما قد ينتاب النظرة الخاصة من نقص في الحياد ومن صعوبة التمييز بين الراى والهوى فان الوحى يحى من هذا الخطر . فالوحى باعتباره تعبيرا عن الوعى الخالص يعطى تصورا محايدا لا يقوم على هوى أو مصلحة أو انفعال . صحيح ان الفيلسوف يمكنه أن يتجرد عن الهوى كما يمكنه أن يحقق حياد الشعور ومع ذلك يظل الوحى يمثل ضمانا أكثر لعديد من المنظرين . الوحى اذن قادر على اعطاء هذه المعرفة الشاملة الموضوعية الخالية من وجهات النظر التى يتميز بها الانسان وخاليا من الاهواء والرغبات والتميزات التى تخضع لها الاحكام البشرية . حقائق الوحى منصفة غير متحيزة لا تأخذ نظر فرد دون فرد أو مصلحة جماعة دون جماعة وكان التاريخ قد اكتمل والحقائق البشرية العامة قد عرفت .

د - يمكن للوحى توفير الجهد وتقصير المسافة باختصار الشوط . فلو أن الانسان بجهد الخالص اراد الحصول على النظريات ثم استنبط منها التشريعات . لكان في حاجة الى عدة أعمار . يأنى الوحى لتخفيف الحمل ، ويكفى الانسان مؤونة البحث النظرى فى الاسس العامة للتطبيق حتى يكرس الانسان وقته وجهده للعمل والتحقيق . ولا يعنى ذلك ابطال الانسان لعمل العقل فمهمة العقل هنا عملية فى التفسير وهو ما سماه الاصوليون تخريج المناط وتنقيح المناط وتحقيق المناط أى معرفة العلل المؤثرة فى الواقع والتى على اساسها قامت الاحكام . وهنا تمحى التفرقة بين العقل النظرى والعقل العملى ، بين فهم العالم وتغييره . النظر كيفية العمل ، والفهم من أجل التغيير . اعطى الوحى اليقين النظرى حتى يركز الانسان جهده على التطبيق العملى . فلو ظل الانسان طيلة حياته يبحث عن اليقين النظرى فربما انقضى نحيبه ولم يصل اليه بعد .

نمتى يتمثل هذه الحقيقة ويستفيد منها ؟ وماذا بفعل قبل أن يكتشفها ؟ يمكن للوحى تقصير المسافة الى النصف فيعطى الانسان اليقين النظرى حتى يخصص عمره وجهده للتطبيق العملى . واجابة على السؤال الاول : هل النبوة ضرورية ام ممكنة ام مستحيلة ؟ يمكن القول بأن النبوة كانت ضرورية قبل آخر مرحلة فيها قيل أن يكتهل الوعى الانسانى ويستقل عقلا وارادة . ثم أصبحت ممكنة لحظة اكتمال الوحى . وهى الآن مستحيلة بعد اكتمال الوحى واستقلال الانسان (٩٧) .

ثالثا : هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟

اذا كانت النبوة جائزة أى ممكنة الوقوع فما الدليل على صدقها بعد وقوعها ؟ هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟ وماذا تعنى المعجزة وما برهانها ، وما شروطها ، وما دلالتها ، وما هى أنواعها ؟ وهل هى ضرورية أم جائزة أم مستحيلة ؟ وما الفرق بين المعجزة والكرامة والسحر ؟ وهل مستمرة باستمرار النبوة أم منقطعة بانقطاعها ؟ لقد ركز القدماء على المعجزة لدرجة أنها أصبحت الموضوع الاول فى النبوة بل وبديلا عنها ، فأصبحت الوسيلة غاية والغاية وسيلة . ولم تنح من ذلك حتى الحركات الاصلاحية الحديثة .

١ — معناها ، وشروطها ، ودلالاتها :

١ — معناها : المعجزة فى اللغة مأخوذة من العجز وهو نقيض القدرة ونفيها . والمعجز فى الحقيقة هو فاعل المعجز فى غيره وهو الله ، وزيدت الهاء للمبالغة . فالمعنى الاول للمعجزة هو اثبات عجز الانسان ونفى قدرته

(٩٧) يرى ابن حزم أيضا أن النبوة قبل البعثة امكان ، وبعدها وجوب ، وبعد آخر مرحلة ممتنعة فيقول أن مجيء الرسل قبل أن يبعثهم الله واقع فى باب الامكان . وأما بعد أن بعثهم الله ففى حد الوجوب ثم أخبر الصادق أن لا نبى بعده فقصده الامتناع ، الفصل ج ١ ص ٥٥ .

وانت قدره الله ونفى عجزه . المعجزة بهذا المعنى من الله أساسا وليس لها هدف آخر مثل صدق النبي وكان الله هو الذى فى حاجة الى صدق أنوهمنه ونصدق الناس له . فلا تسمى معجزة النبي الا مجازا لان الله هو المعجز حقيقة . وسميت كذلك لان من ليس نبيا يعجز عن الاتيان بما يظهره الله على النبي . ولكن يظل فاعل المعجز هو الله ، وهو القادر على اظهار المعجز على النبي كدليل على صدق نبوته وعلى من ليس بنبي كدليل على قدره الله . ولما كانت المعجزات من الله يظهرها على النبي كدليل على قدره الله ففى هذه الحالة قد لا تكون دليلا على صدق النبي بل مجرد دليل على قدرة الله القادرة على اظهار المعجز على النبي وعلى من ليس بنبي (٩٨) . والحقيقة أنه لماذا تكون المعجزة من العجز ، عجز الانسان وقدرة الله ؟ هل هذا احترام للانسان وتعظيم لله أم أنه تعظيم لله على حساب الانسان ؟ وهل تثبت قدرة الله باثبات عجز الانسان وهل عجز الانسان ثم ط لاثبات قدرة الله ؟ وهل نحتاج لاثبات قدرة الفيل اثبات عجز النملة أو لاثبات قدرة الاسد اثبات عجز الفأر ، تعالى الله عما يعصفون ؟ الا يمكن اثبات قدرة الانسان وقدرة الله فى نفس الوقت ؟ ان اثبات قدرة انك ليس تعظيما له مادامت على حساب قدرة الانسان وان قدرة الله أعظم من أن تثبت بعجز الانسان . فاذا كان هدف المعجزة اثبات قدرة مطلقة فوق قدرة الانسان المحدودة فهذا ليس غاية الوحي . بل ان غاية الوحي عكس ذلك تماما ، اثبات ان لا قدره فوق الانسان ، وان الانسان قادر قدرة مطلقة . غاية الوحي رفض قوى الطبيعة والسيطرة وقوى الطغاة العاتية وقوى البخت والمصادفة وكل القوى غير الساقطة . اذا كانت الغاية من المعجزة اثبات قدرة مطلقة فهذه لا نحتاج الى اثبات .

(٩٨) المعجزة فى اللغة مأخوذة من العجز وهو نقض القدرة . والمعجز فى الحقيقة فاعل العجز فى غيره وهو الله ، وزيدت الهاء للدلالة ، الاصول ص ١٧٠ - ١٧١ ، سميت دلالات صدق الانبياء معجزات توسعا وتجوزا فان المعجز على الحقيقة خالق العجز ، وانما سميت بذلك لانه يظهر بها أنه من ليس نبيا يعجز عن الاتيان بما يظهره الله على النبي ، النظامية ص ٥ ، المعجزات من الله ، الاصول ص ١٦٩ - ١٨٥ .
م ٥ - النبوة - المعاد

إذا كانت الغاية منها اثبات عجز الانسان أمام القدرة المطلقة فهو كاثبات أن الفيل قادر على سحق النملة . كما أن ذلك موضوع قد سبق اثباته في التوحيد في الصفات ، العلم والقدرة والحياة . وكيف يوضع الانسان والله متكافئين في الاثبات والنفي ؟ وكيف تصور العلاقة بينهما عكسية وليست طردية ؟ ان الاولى عند اثبات قدرة الله اثبات قدرة الانسان ، فالعلاقة بينهما علاقة الوعى الخالص بالوعى المتعين ، علاقة الانسان الكامل بالانسان المتعين ، فكلاهما وعى خالص والخلاف فقط في درجة النمين . كما أن اثبات عجز الانسان حطة في شأنه وتجريز العبث والظلم على الله . فكيف يخاق الله انسانا عاجزا ثم يطالبه بالتكليف ؟ وإذا كان الله قد خلق الانسان على صورته ومثاله فالاولى أن يحلق الله القادر الانسان قادرا . ولو كان الانسان عاجزا لكان الله عاجزا مثله ، تعالى الله عما يصفون .

وقد يزداد على هذا المعنى الاول معنى ثانيا يبرز دور المعجزة كدليل على صدق النبى وهو الغاية من المعجزة . ويجعل هدفها لبس بدايتها ، قدرة الله ، بل نهايتها ، الدلالة على صدق النبى . وهو تعريف للشيء بعقلته الغائية في مقابل تعريفه كما سبق بالعلة الفاعلة . لذلك يتم البحث في هذا المعنى عن المعجزات الدالة على نبوة الانبياء وفي صفاتها البقينية ودلالاتها واختصاص الانبياء بها وما يجوز فيها وما لا يجوز ، وفي صفة المبعوث وما يتبين به من غيره في احواله التى يجب أن يكون عليها . يتم البحث فيمن تظهر المعجزة عليه ، وحاجة النبى اليها ، وكيف يستدل به على صدقه ، وفي معجزات كل نبى حتى اعجاز القرآن في آخر مرحلة في الوحى وختم النبوة (٩٩) .

(٩٩) حقيقة المعجزة ما قصد به اظهار صدق من ادعى انه رسول الله ، الموافق ص ٣٣٩ ، الكلام في وقوع البعثة . المعجزات الدالة على نبوتهم ، صفاتها وكيفية دلالتها ، واختصاص الانبياء بها وما يجوز فيها وما لا يجوز ، صفة المبعوث وما يتبين به من غيره في احواله التى يجب أن يكون عليها ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٧ — ٨ ، من تظهر المعجزات عليه ، حاجة النبى اليها ، كيف يستدل بها على صدقه ، معجزات كل نبى ، اعجاز القرآن ، الادول ص ١٦٩ — ١٨٥ .

وقد يزداد معنى ثالث على المعجزة عندما تصبح خرقا لقوانين الطبيعة وأمرًا على خلاف العادة . وهنا يكون معناها ليس بالعلة الفاعلة وهو الله أو بالعلة الغائية وهي الدلالة على صدق النبي بل بالعلة المادية أى كظاهرة طبيعية على خلاف العادة مناقضة لقوانين الطبيعة ويصاحبها التحدى ، تحدى البشر على الاتيان بمثلها أو على معارضتها ومنع وقوعها وبالتالي اعلان الانسان عجزه عن المعارضة وعلى الاتيان بمثلها (١٠٠) . والسؤال الآن هل يمكن خرق قوانين الطبيعة ؟ أليست سنن الكون دائمة وثابتة حتى يمكن للانسان ادراكها وتسخيرها ؟ وما فائدة التحدى مقرونا مع عدم المعارضة ؟ ان التحدى لا يكون صحيحا قائما على تكافؤ الفرص الا اذا كان مقرونا بالقدرة على المعارضة . وهل عدم المعارضة فضيلة ؟ وهل النموذج الاسمى لفعل الانسان هو التسليم بالعجز والاذعان ؟ أليست مأساة المسلمين اليوم فى الاذعان لقوى القهر والاستسلام للطغيان وعجزهم عن المعارضة ؟ ولقد تحدى الشيطان من قبل واصبح التحدى عاملا مؤثرا فى الدنيا وأصبح كل شئ مجندا ، الانبياء والرسل ، والشرائع ، والعقول لمراجعة تحدى الشيطان .

(١٠٠) المعجزة ظهور أمر خلافا للعادة فى دار التكليف لظهور صدق ذى نبوة من الانبياء أو ذى كرامة من الاولياء مع كون من يتحدى به عن معارضة مثل ... أمر خارق للعادة مؤذن بالتحدى مع عدم المعارضة ، المحصل ص ١٥١ ، الطوالع ص ٢٠٠ ، لمع الأدلة ص ١١٠ - ١١١ . الارشاد ص ٣٣١ ، ضرورة أن تكون مقرونة بالتحدى ، الارشاد ص ٣٠٧ - ٣٠٩ ، التحقيق ص ١٥٦ ، وأيدهم بالمعجزات المناقضات للعواديات ، النسفية ص ١٣٢ - ١٣٣ المعجزة فعل خارق للعادة مقترن بالتحدى تسليم عن المعارضة فينزل منزلة التصديق بالقول من حيث القرينة وهو منقسم الى خرق المعتاد والى اثبات غير المعتاد ، الملل ج ١ ص ١٥٥ - ١٥٦ ويشير القرآن كثيرا الى اثبات قوانين الطبيعة وسنن الكون فى عدة آيات مثل « سنة من أرسلنا قبلك من رسلنا ولا تجد لسنةنا تحويلا » (١٧ : ٧٧) ، « سنة الله فى الذين خلوا من قبل ولن تجد لسنة الله تبديلا » (٣٢ : ٦٢) ، « فهل ينظرون الى سنة الاولين فلن تجد لسنة الله تبديلا » (٣٥ : ٤٣) ، « ولن تجد لسنة الله تحويلا » (٣٥ : ٤٣) ، « سنة الله التى قد خلت من قبل ، ولن تجد لسنة الله تبديلا » (٨ : ٢٣) ، « سنة من أرسلنا قبلك من رسلنا ولن تجد لسنةنا تحويلا » (١٧ : ٧٧) .

(ب) شروطها : ويمكن استنباط شروط المعجزة من جملة تعريفاتها السابقة . فمن شروطها أن تكون من فعل الله أو ما يقوم مقامه ، وأن تكون خارقة للعادة دون أن يكون ذلك في مقدور النبي ، وأن تتعذر معارضتها ، وأن تكون ظاهرة على مدعى النبوة حتى تكون دليلا عليها ، ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا لها ، وألا تكون متقدمة على الدعوى بل مقارنة لها فالتصديق قبل الدعوى غير مقبول وأن يتم ذلك في زمن التكليف قبل زواله أو بعده أو بعد الموت ويشترط أيضا التحدى بها أو الاكتفاء بقرينة (١٠١) . وبعض الشروط تخل بالتعريفات الأولى ومنافضة لها مثل أن تكون من فعل الله أو ما يقوم مقامه وليس هناك من يقوم مقام الله أو يقدر على المعجزات سواء بها في ذلك الرسول أو « الملك » . وأن يتطابق مع الدعوة وعدم الاختلاف معها لا يكون بمجرد تطابق القول مع المعجزة بل بمقياس آخر للصدق مثل تطابق القول مع العقل أو المعجزة في الواقع . وكثير من المعجزات تتم قبل التكليف للنبي بن وفيل ولادته كما هو معروف في البشارة وبعد مماته في الظواهر الطبيعية مثل الرعد والبرق ساعة الموت (١٠٢) . وأن توقفت المعجزات بنهاية التكليف أو

(١٠١) من شروطها ١ — أن تكون من فعل الله أو ما يقوم مقامه
٢ — أن تكون خارقة للعادة دون أن تكون في مقدور النبي ٣ — أن تتعذر معارضتها ٤ — أن تكون ظاهرة على يد مدعى النبوة ليعلم أنه المقصود ، وقد يشترط التحدى أو الاكتفاء بقرينة ٥ — أن تكون موافقة للدعوة ٦ — ألا يكون ما ادعاه وأظهره مكذبا لها ٧ — ألا تكون متقدمة على الدعوة بل مقارنة لها ، فالتصديق قبل الدعوى لا يعقل ، وأن تقع في زمان التكليف ، داخل الزمان ، لا تظهر المعجزة أولا ثم الدعوة ثانيا ، ولا تظهر بعد الموت ، وقوع المعجزة قبل زوال التكليف ، وبعد الزوال لا تكون دليلا على النبوة ، والمعجزة تحدث في حياة النبي أو الأنبياء أثناء تطور الوحي لا بعد وفاتهم ، الموافق ص ٣٣٩ — ٣٤٠ ، الإرشاد ص ٣٠٧ — ٣١٥ ، المغنى ج ٦ ، التعديل والتجوير ص ١٢٦ ، الفصل ج ٥ ص ٧٩ .

(١٠٢) تذكر في الانجيل معجزات الميلاد مثل ظهور النجم وبشارة الجوس بالنسبة للسيد المسيح كما تذكر ظواهر الرعد والبرق والزلازل أثناء الصلب . وتذكر في القرآن معجزات الكلام في المهد ، وتساقط الرطب الجنى على مريم . وفي كتب السيرة تذكر بعض المعجزات قبل البعثة ، مثل نزول جبريل وشق قلب محمد واستخراج الشيطان منه . أما ظواهر

بالموت فالكرامات مستمرة بعد الموت . وقد يقال انها قبل البعثة او بعدها
كرامة وأثناء البعثة معجزة (١٠٣) .

ومن المعنى الاول للمعجزة ، الله هو الفاعل للمعجز ، وهو أيضا
الشرط الاول ، أن يكون هو الفاعل أو غيره يميز القدماء بين نوعين من
المعجزة ، الاول ما لا يقدر على جنسها غيره مثل احياء الاموات ، وبراء
الاكمة والابرص ، وقلب العصا حية ، وخلق البحر ، وامساك الماء في
الهواء ، وتشقيق القمر ، وانطاق الحصى ، واخراج الماء من بين الاصابع .
والثاني خلق الله اختراعا وكسبا لصاحب المعجزة مثل اقدار الانسان
على الطفر والصعود الى السماء ، وقطع المسافة البعيدة في الساعة
الفحيرة ، واطلاق لسان الاعجمي بالعربية مما لا تجرى به العادة (١٠٤) .

الطبيعة في القرآن غمى سنن كونية لا تتأثر بأفراح الانبياء واحزانهم مثل
قول الرسول « ان الشمس والقمر آيتان من آيات الله لا ينكسفان لموت
أحد » عندها حدث خسوف القمر بعد موت ابراهيم ، في معنى المعجز
وشروطه وأوصافه ، في بيان ما يجب أن يكون المعجز من قبل ، في أن
المعجز لابد أن يكون ناقضا للعادة ، في أن من حق المعجز أن يتعذر على
العباد فعل مثله ، في أنه لا فرق بين أن يتعذر عليهم فعله مثله في جنسه
أو في صفته ، في بيان وجه اختصاص النبي بالمعجز الذي يظهر عليه ، في
تقديم المعجزات وتأخيرها وما يتصل بذلك ، المغنى ج ١٥ ص ١٩٧ —
٢١٣ .

(١٠٣) المواقف ص ٣٣٩ ، التحقيق ص ١٥٦ — ١٥٩ .

(١٠٤) وبذكر القرآن بعضها منها مثل (أ) معجزات موسى ، انفلاق
البحر (ب) نبع الماء من الحجر (ج) انقلاب العصا نعبانا كبيرا ابتلع الحبال
(د) رفع الطور ، وهو الجبل ، فوق بنى اسرائيل حتى قبلوا الميثاق
(هـ) ارسال الجراد والقمل والضفادع والدم على قوم فرعون ، وانزال
المن والسلوى على بنى اسرائيل في التيه ، الحصون ص ٤٠ — ٤١ ،
خروج ناقة من صخرة على يد صالح ، الحصون ص ٤٤ ، تسخير الشياطين
والريح لسليمان والانة الحديد لداود ، الحصون ص ٤٧ ، شفاء عيسى
للابرص والاكمة واحياء الموتى ، تصوير الطين كهيئة الطير غبنفخ فيه
فيصير طيرا ، نزول مائدة من السماء ، الحصون ص ٤٦ — ٤٧ ، عدم
احترق ابراهيم بالنار ، الحصون ص ٤٤ — ٤٦ ، الاصول ص ١٧٦ —
١٧٧ .

فمقياس التصنيف ما يدخل تحت قدرة الله وما يدخل تحت قدرة العباد
أو حدوث فعل غير معتاد مثله وتعجيز الفاعل بشيء معتاد عن فعل
منه (١٠٥) . وفي كلتا الحالتين يكون مقياس التصنيف القدرة الإلهية والعجز
الإنساني أو على أكثر تقدير القدرة الإلهية والاكتساب الإنساني . وعند
الحكماء المعجزة ثلاثة أنواع ، نرك ونعمل وقول . الترك مثل الإمساك
عن التحدث بخلاف العادة ، والفعل لا يأتي إلا من النبي مثل غنق الجبل
أو شق البحر ، والقول أخبارا بالغيب والتنبؤ بالمستقبل . ويفسر الحكماء
المعجزة تفسيراً نفسياً . فالترك هو انجذاب النفس إلى عالم القدس
واشتغالها عن البدن ، زهداً في العالم . وقدوة للغير ، وهو معروف
عند أصحاب الرسالات وكبار القواد والزعماء في موقفهم من العالم .
فالمعجزة تعبير عن قدرة النفس الخالصة على الإتيان بما لا تستطيعه
النفس قبل الصفاء ، قدرتها على المعرفة والاستكشاف ، في حين أن
الصوفي يقرن النظر بالعمل في المعجزات ويجمع بين معجزات المتكلمين
الملمية ومعجزات الحكماء النظرية (١٠٦) .

(هـ) دلالتها : هل يدل المعجزة على صدق النبي ؟ عند القدماء اذا
قام النبي بمعجزة واحدة وعجز الناس عن معارضتها فقد لزمهم الحجة

(١٠٥) نوعان : (أ) لا يدخل تحت قدرة من هو معجزة له وفيه
ولا تحت قدرة غيره من الخلق ولا يقدر عليه غير الله (اختراع الاجسام
والألوان والحواس واحياء الموتي وبراء الاكهم والابصر) (ب) لا يدخل
تحت قدرة من هو معجز فيه وله على الوجه الذي أظهره الله عليه وان
دخل تحت أبعاضه وجنسه تحت قدرة العباد بأن يكتسبوه في أنفسهم
وباستحيال منه فعله في غيرهم لقيام الدلالة على ابطال التولد ، وقسمة
أخرى (أ) وجود فعل غير معتاد مثله (ب) تعجيز الفاعل بشيء معتاد عن
فعل مثله (منع زكريا عن الكلام ثلاث ليال بعد أن كان معتاداً له للدلالة
على صحة ما بشر به عن الولد) ، الاصول ص ١٧١ — ١٧٢ ، وأكثر
المعجزات من أفعال الله لا يقدر على جنسها غيره ، الاصول ص ١٧٦ —
١٧٧ .

(١٠٦) المواقف ص ٣٣٦ ، الطوائع ص ٢٠٠ .

وخانت دليلا على صدق أنبى ووجوب تصديقه ووجوب طاعته (١٠٧) .
ولا يجوز لهم مطالبة بمعجزة أخرى . فان عصوه جاز له عقابهم على
عدم تصديقهم بالمعجزة الاولى ، وكان المعجزة ليست للتكرار (١٠٨) .
ويكاد يجمع القدماء على أن البرهان خارجى وهو المعجزة سواء كانت

(١٠٧) عند أهل السنة المعجزة أمر يظهر على وجه يدل على صدقه
في زمان التكليف ، الفرق ص ٣٤٤ ، وعند الأشعرى انبعثت الرسل من
القضايا الجائزة لا الواجبة ولا المستحيلة ولكن بعد الانبعث يكون تأييدهم
بالمعجزات وعصمتهم من جملة الموبقات اذ لابد من طريق للمستمع يسلكه
فيعرف به صدق المدعى ولا بد من ازالة الغلل فلا يقع في التكليف تناقض ؛
الملل ج ١ ص ١٥٥ - ١٥٦ ، عند أهل السنة كل من نزل عليه الوحي
من الله على لسان ملك من الملائكة ، وكان مؤيدا بنوع من الكرامات
الناقضة للعادة فهو نبي ، الفرق ص ٣٤٢ ، وهم مؤيدون بالمعجزات
الباهرات والآيات الطاهرات ، شرح الفقه ص ٥٥ ، وبعثة الرسل
بالمعجزات من لدن آدم الى نبينا محمد حق ، العضدية ج ١ ص ٢٧٦ -
٢٨٢ ، وقد قيل شعرا :

وبالمعجزات أيّدوا شكرهما وعصمة الباري لكل خيرا
ومعجزاته كثيرة قرر في كلام الله معجز البشر
الجوهرة ص ٢١ - ١٣
كما تابدت جميع الرسل والانبيا بمعجزات الفضل
الوسيلة ص ٧٣ - ٧٤

(١٠٨) عند أهل السنة لابد للنبي من معجزة واحدة تدل على
صدقه . فاذا ظهرت عليه معجزة واحدة تدل على صدقه وعجزوا عن
معارضته بمثلها فقد لزمهم الحجة في وجوب تصديقه ووجوب طاعته .
فان طالبوه بمعجزة سواها فالامر الى الله ان شاء أيده بها وان شاء
عاقب الطالبين لها لتركههم الايمان بمن قد ظهرت دلالة صدقه ، الفرق
ص ٣٤٤ ، المعجزات والافعال الخارقة للعادات بحيث توجب على العقول
القبول والارادة على الطاعة ، الفاية ص ٣١٨ - ٣٢٠ ، التحقيق
ص ١٥٩ - ١٦٠ ، النسفية ص ١٣٢ - ١٣٣ ، في بيان ما يحتاج النبي
اليه من المعجزة : النبي لابد له من اظهار معجزة تدل على صدقه . فاذا
أتى بها وبان لقومه وجه الاعجاز فيها لزمهم تصديقه وطاعته ولم يكن
لهم مطالبة بمعجزة أخرى . فان طالبوه فان شاء الله اظهر الاخرى
توكيدا للحجة عليهم وان شاء الله عاقبهم على ترك الايمان بمن قد دلت
المعجزة على صدقه ، الاصول ص ١٧٣ ، لمع الدلة ص ١١٠ - ١١١ ،
الارشاد ص ٣٣١ ، الاقتصاد ص ١٠٢ - ١٠٣ .

واجبة أو ممكنة أو مستحيلة . فهل تؤدي المعجزة الى تصديق الرسول .
 رهى برهان خارجى عن طريق القدرة وليس داخليا عن طريق اتفاقها
 مع العقل أو تطابقها مع الواقع ؟ وكيف يتم التصديق بالمعجزة دون وسائل
 المعرفة وطرق العلم وخارج نظرية العلم فى المقدمات النظرية الاولى ؟
 وهل تؤدي المعجزة الى الطاعة والانقياد دون اعمال للعقل أو التحقق من
 مضمون الخبر غاية ومصلحة وواقعا ؟ ولماذا لا تتكرر المعجزة للتأكيد
 وتثبيت كما تتكرر التجربة كأحد شروط صدقها ؟ وكيف يثبت الله أو يعاقب
 بناء على تجربة واحدة تصديقا أو انكارا . لقد أخبر الوحي عن عشرات
 المعجزات لنبي واحد ، واحدة تلو الاخرى ، يعم التصديق ثم الانكار للاولى ،
 ثم التصديق والانكار للثانية وهكذا دون ما يأس أو ملل . وان المحربات ،
 رهى تكرار للحسوسات والمشاهدات لجزء من مادة العلم طبقا لنظرية
 العلم . وماذا كانت النتيجة فى النهاية ؟ وقعت معجزات بالملئات ولم يصدق
 الناس بالانبياء بل وازداد البعض منهم كفرا وعصيانا . فى حين عندما
 ترقفت المعجزات بمعنى خرق قوانين الطبيعة وأصبح الدليل على صدق
 النبوة داخليا أى عقلا وواقعا ، نظرا وعملا ، فكرا ومصلحة آمن الناس
 وأسسوا مجتمعات واقاموا دولا وفتحوا العالم القديم (١٠٩) . وان الذين
 صدقوا بالانبياء عن طريق المعجزات لاقل من الذين صدقوا بهم عقلا وواقعا
 ومصلحة وتشريعا (١١٠) .

(١٠٩) تشير الى ذلك الآية الكريمة « وما منعنا أن نرسل بالآيات
 إلا أن كذب بها الاولون » (١٧ : ٥٩) ، وقد ذكرت كلمة آية ومشتقاتها
 فى القرآن ٣٨٢ مرة ، نصفها للايان بها ونصفها (حوالى ١٥٢ مرة)
 للكفر بها مثل « ولئن أتيت الذين أوتوا الكتاب بكل آية ما تبعوا قبلتك »
 (١٤٥ : ٢) ، « وما نأديهم من آية من آيات ربهم إلا كانوا عنها معرضين »
 (٣٦ : ٤٦ ، ٤ : ٦) ، « وان يروا كل آية لا يؤمنوا بها » (٦ : ٢٥) ،
 (١٤٦ : ١) ، « ان تبغى نفقا فى الارض أو سلما فى السماء فتأتهم بآية »
 (٦ : ٣٥) ، « ان الناس كانوا بأبائنا لا يوقنون » (٢٧ : ٨٢) .

(١١٠) يشير القرآن الى قانون الاغلبية التى لم تؤمن وتصدق
 بالانبياء عن طريق المعجزات فى آيات كثيرة مثل « قل ان الله قادر على
 أن ينزل آية ولكن أكثرهم لا يعلمون » (٦ : ٣٧) ، « ان فى ذلك لآية
 وما كان أكثرهم مؤمنين » (٢٦ : ٨ ، ٢٦ : ٦٧ ، ٢٦ : ١٠٣ ، ٢٦ :
 ١٣١ ، ٢٦ : ١٣٩ ، ٢٦ : ١٧٤ ، ٢٦ : ١٩٧) .

ان التصديق بالنبوة انما يتم باتفاقها مع العقل ومع مصالح الناس
رئيس بالمعجزة طالما لم تؤد المعجزة الى التصديق بالنبوة وطالما انتفت
شروطها . اذ لا يكفى في صدق المعجزة سلامتها عن المعارضة فقد تكون
عدم معارضتها ناشئة من جهل مؤقت بقوانين الطبيعة التى خيل للناس
نقضها . والمعجزة غير الآية . فالآية ليست معجزة لانها دليل متسق مع
الطبيعة والعقل فى حين ان المعجزة ضد الطبيعة وضد العقل . الآية
صادقة فى حين قد تكون المعجزة خادعة بالسحر . بالاولى خطورة خطأ
الادراك والتفسير وعدم رؤيتها وبالتانية خطورة عدم التصديق . واذا
كانت المعجزة تصيب الانسان بضالته وجهله وعجزه أمام الطبيعة فان
الآية تعطيه الثقة بعقله وبالقدرة على معرفة قوانين الطبيعة واستقراءها
وتسخيرها لصالحه . واذا كانت المعجزة تجعل الكون سرا مغلوقا لا يمكن
الدخول فيه فان الآية تجعل الطبيعة كتابا مفتوحا ، وموضوعا للتأمل
والبحث ، تسهل القراءة فيه (١١١) . والآية هى فى نفس ابوقت ظاهرة
طبيعية وآية قرآنية ، فالتأمل فى الطبيعة هو تأمل فى النص ، وفهم النص
هو رؤية للطبيعة . والظاهرة الطبيعية قد تكون الارض والسماء أو
الشمس والقمر ، أو الليل والنهار ، أو الرياح والبرق أو نباتية أو
حيرانية أو انسانية . وليس فيها معنى المعجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة
ووقوع شئ على غير المألوف والمعتاد (١١٢) .

(١١١) الشرح ص ٥٦٤ ، ص ١٦٨ ، الاصول ص ١٧٦ ، الحصون
ص ٣٥ — ٤٠ .

(١١٢) ورد لفظ « عجز » فى القرآن ٢٦ مرة ، ستة منها بمعنى
عجز ، اربعة للنساء واثنان للنخيل ، والباقي عشرون مرة ليس فيه
لفظ معجزة . بل هناك فعل أعجز ٥ مرات ثم صفة اسم فعل معجز أو
معاجز ، مفردا أو جمعا ١٥ مرة ، منها مرة واحدة لله « وما كان الله
ليعجزه من شئ فى السموات ولا فى الارض » (٣٥ : ٤٤) ، والباقي
كله ١٤ مرة للانسان أنه لن يعجز الله فى الارض أى قدرة الانسان
المحدودة ليس فقط بالنسبة له فى الارض بل بالنسبة للحيوان كالطير مثلا
« قال يا ويلتى أعجزت أن اكون مثل هذا الغراب » (٥ : ٣١) ،
« وانا ظننا أن لن نعجز الله فى الارض » (٧٢ : ١٢) ، « ومن لا يجب
داعى الله فليس بمعجز فى الارض » (٤٦ : ٣٢) ، « اولئك لم يكونوا

وندل المعجزة عند القدماء بأن بخلق الله العلم بالصدق بعد وقوع المعجز . فإله هو الذى أوقع المعجز وهو الذى أحدث العلم دون ما نظر
أر استدلال . وبالتالي يكون السؤال وما فائدة المعجزة اذن والله قادر
على خلق العلم مباشرة دون ما حاجة الى مناسبة .

وهل المناسبة مجرد عادة وبالتالي يكون التصديق مجرد ارتباط
عادات بين النبى والمعجزة ؟ واذا كانت المعجزة تظهر أيضا على يد الكاذب
نبا أهميتها كدليل على صدق النبوة ؟ وما مقياس التصديق بين النبى
الحاسق والنبى الكاذب مادامت المعجزة تظهر على كليهما ومادام التصديق
بها مجرد ارتباط بين عادات ، بين النبى والمعجزة (١١٣) ثم كيف تقام

معجزين فى الارض » (١١ : ٢٠) ، « لا تحسبن الذين كفروا معجزين فى
الارض » (٢٤ : ٥٧) ، « وما أنتم بمعجزين فى الارض » (٢٩ : ٢٢) ،
٤٢ : ٣١) ، وقدره الانسان محدودة أمام الآيات « والذين سعوا فى آياتنا
معاجزين أولئك أصحاب الجحيم » (٢٢ : ٥١ ، ٣٤ : ٥ ، ٣٨ : ٣٨) ،
وهى محدودة أيضا بالنسبة لله على الإطلاق « واعلموا أنكم غير معجزى
الله » (٩ : ٢) ، أما بالنسبة للفظ آية فقد تكون آية قرآنية « ما ننسخ
من آية أو نلغها نأت بخير منها أو مثلها » (٢ : ١٠٦) وقد تكون ظاهرة
طبيعية « وفى الارض آيات للموقنين » (٥١ : ٢٠) وقد تكون الظاهرة
الطبيعية كالسموات والارض والشمس والقمر والليل والنهار والرياح
والبرق ، وقد تكون حية نباتية كالارض الميتة التى تحيا بالماء أو حيوانية
كالحمار والناقة والقمل والضفادع والدم والدابة أو بشرية مثل مريم
وعيسى ونوح وأصحاب السفينة وآيات موسى ويوسف ، أو خلق الناس
من تراب ثم اذ هم بشر أو خلق الأزواج من النفس . ومن الآيات اختراع
البشر وصناعاتهم مثل الفلك التى تجرى فى البحر والاعلام .

(١١٣) كيفية دلالتها ، اجراء الله عادته بخلق العلم بالصدق عقبيه ،
المواقف ص ٣٣٩ ، فصل فى وجه دلالة المعجزات على النبوات ، المغنى
ج ١٥ النبوات ص ١٦٨ ، فى أن المعجزات كلها من الله دون غيره ،
ويجب أن يعلم أن صدق مدعى النبوة لم يثبت بمجرد دعواه وإنما يثبت
بالمعجزات ، وهى أفعال خارقة للعادة المطابقة لدعوى الانبياء وتحديدهم
للامم بالاثبات بمثل ذلك ، الانصاف ص ٦١ ، فى امتناع الكذب على الله
شرط فى دلالة المعجزة (وهذا تحصيل حاصل فإله لا يكذب ، وهذا

صحة الاصل على صحة الفرع ؟ كيف يقاس صدق النبوة ، وهو الاصل ، على صحة المعجزة وهى الفرع ؟ اليس ذلك دورا ؟ فالعلم بصحة المعجزة من صدق النبوة ، والعلم بصدق النبوة من صحة المعجزة ! (١١٤) ان المعجزة هى فى النهاية حديث بلغة العصر وتحد لمسنواه العلمى وتجاوزه الى مستوى آخر يجمع بين العلم والفاعلية فى الطبيعة مثل موسى والسحر ، وعيسى والطب ، ومحمد والبلاغة (١١٥) . وبالتالي فهى ليست ضد العقل او العلم بل هى تقدم للعقل وتطویر للعلم .

٢ — استحالة المعجزة :

ان لم تكن المعجزة مستحيلة عقلا لانها واقعة مشاهده عند بعض القدماء والمحدثين فانها عند البعض الآخر مستحيلة نظرا وعيلا ، امكانا

معروف من التوحيد ، كما انه الشرط الاول للمعجزة (١) ، الارشاد ص ٣٣١ — ٣٣٧ ، عند المعتزلة خلق المعجز على يد الكاذب ممتنع لان فيه ايهام صدقه وهو اضلال تبيح من الله ، المواقف ص ٣٣٩ ، باب فى الوجاه الذى منه تدل المعجزة على صدق الرسول ، لا تدل المعجزة على صدق النبى حسب الادلة العقلية على مدلولاتها ، الارشاد ص ٣٢٤ — ٣٢٣ ، ويرغض القاضى عبد الجبار آراء كل من جوز ظهور المعجزات على الكذابين او الصالحين او على الانبياء غير المرسلين او على الائمة ، كما يرغض أبو الهذيل وعباد ظهور المعجز على المخبرين ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٢٣٦ — ٢٥٧ .

(١١٤) كيفية الاستدلال بالمعجزة على صدق صاحبها فى دعواه . ان العلم بصحة نبوة النبى فرع على العلم بصحة المعجزة الدالة على صدقه فى دعواه اذا لم يضطرنا الله الى العلم بصدقته ، الاصول ص ١٧٨ — ١٧٩ ، فصل فى ذكر وجه دلالة المعجزة على صدق من ظهرت عليه ، النظامية ص ٥١ — ٥٢ ، دوران تصديق النبى بالمعجزة وتصديق المعجزة بالنبى ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ .

(١١٥) يبين ذلك أن موسى جاء فى زمن سحرة ومسحر فتجدهم بقلب العصا حية ... وأن عيسى جاء فى زمن طب ومداواة فأحيا الموتى وأبرا الاكمه والأبرص ... ونبينا جاء فى وقت فصاحة وشعر وخطب ونظم ونثر فأتاهم بالقرآن ، الانصاف ص ٦١ — ٦٢ .

ورفوعا(١١٦) . فالبناء العقلى الذى تقوم عليه المعجزة بناء هائى لا أساس له . ويمكن التحقق من تهاوى هذا البناء بالعودة الى مسألى المعجزة وشروطها ودلالاتها . وتقوم استحالة المعجزة على انكار وقوعها أو انكار دلالتها أو انكار العلم بها(١١٧) . فلا بكفى القول بأن الله خالق ومالك كل شىء لبيان امكان المعجزة ووقوعها فهذا هو تصور المجبرة ، بفعل فى الطبيعة ما يشاء . فلو كان ذلك صحيحا لما احتاج الى ردول ومعجزة وتصدىق وحساب وعقاب . فباستطاعته أن يخلق علما وتصدىقا وابيانا وثوبا للجمع . وقد تكون من فعل الرسول لتبهر نفسه على باقى النفوس بصفاتها وقدراتها الخاصة على التخيل أو لمزاجه الخاص وقدراته الابداعية المنهزة على غيره أو لكونه ساحرا عليها ببعض الطلسمات وبعض المركبات كالمغناطيسية والكهرباء والضوء والصوت وسائر قوى الطبيعة ، لعله علم ببعض الاجسام النباتية أو الحيوانية لنبأ خواص عجيبة لا يعلمها الآخرون وليست لباقى الاجسام المألوفة . ولعله متصل ببعض « الجن والشياطين » والارواح الفلكية أو الملائكة يعينونه عليها ويجعلونه أقدر من غيره على الاتيان بالافعال غير المعتادة . ولعله تعلم صناعة النجوم وتأثيرها على هذا العالم واستعمل هذا الفن للتأثير على الناس ان حقيقة أو ايهاما . ولعل ما يقع منه كرامة لا معجزة ، مجرد أفعال لاولياء يتخيلها الناس فيهم لانهم ينتظرون منهم أشياء على غير المؤلف مادامت حياته كلها كذلك(١١٨) . ومع أن الكرامة من نفس نوع

(١١٦) الرسالة ص ٨٤ — ٨٦ .

(١١٧) المواقف ص ٣٣٩ — ٣٤٠ .

(١١٨) لم قلت ان المعجزات من فعل الله وخلقه . فقد تكون من فعل النبى وليست من فعل الله اما لمخالفة نفسه لسائر النفوس أو لمزاج خاص فى بنيته أو لكونه ساحرا . وقد أجمعتم على حقيقة ذلك أو لطلسم اختص بمعرفته أو لخاصية بعض المركبات كالمغناطيس والكهرباء ، المواقف ص ٣٤٥ — ٣٤٦ ، المعالم ص ١٠٣ ١٠٥ ، انها من فعل الله ، وهذا فيه نزاع فاما أن تكون : (أ) من فعل النفس بالماهية (ب) لعل النبى وجد جسما نباتيا أو حيوانيا له خاصية عجيبة (ج) لعل الجن والشياطين أعانوه عليه والارواح الفلكية أو الملائكة ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ ،

المعجزة الا أنها اخف وطأة وأكثر مشاهدة واقرب الى الفهم . والمسجرات قدح في العقل وانكار لبديهيات العقول ورجوع بالتطور البشرى الى الوراء قبل ختم النبوة حيث كان العقل يقف عاجزا عن فهم قوانين الطبيعة فيلجأ الى السحر والعبادة درا للخوف واتقاء للمخاطر . كما انها انكار لقوانين الطبيعة . فالمعجزة قدح في العقل وقدح في الطبيعة . وان تكرار المعجزات انها يدل على انها ليست خوارقا للعادات وانما هى حوادث تتكرر على مدى العصور ، في كل زمان ومكان ، وبالتالي ينتفى منها الطابع الفريد . فاذا ما تكررت الحوادث الفريدة فانها لا تصبح معجزة . وقد تحدث الحوادث الفريدة في قطر آخر أو بفاعل آخر ولا تكون فريدة فيه أو عنده . ويجوز العقل وقوع أمثالها في الماضي والحاضر والمستقبل . ما بهم فقط هو رصد حوادث التاريخ ومسرقة تاريخ السير والابطال وحياة القادة العظام . واذا ما تكررت الحادثة الفريدة امكن اخضاع التكرار لقانون واصبحت الحوادث الفريدة كلها انما تتم طبقا لقانون طبيعى ، وتصبح حوادث طبيعية . بل ان خرق الحادثة الواحدة الفريدة للقانون الطبيعى العام انها يتم وفقا لقانون آخر وليس ضد القانون الاول . ويساعد تكرارها على اكتشافه ومن ثم تنتظم قوانين الطبيعة فيما بينها من حيث الخصوص والعوم ، ما يصدق على بعض

استناده الى بعض الملائكة أو الشياطين أو الى الاتصالات الكوكبية . وهو قد أحاط من صناعة النجامة بما لم يحط به غيره فأتخذ ما علم وقومه من الغرائب معجزا لنفسه ، المواقف ص ٣٤٦ ، الفصل الخارق للعادة لا يتميز عن السحر والطلسمات وعجائب الخواص ، عدم تمييز المعجزة عن السحر والتخييل ، الاقتصاد ص ١٠٠ — ١٠١ ، وقد يكون كرامة لا معجزة ، المواقف ص ٣٤٦ ، كيف يتيقن العقل كون ما جاء به النبي خارقا للعادة وقد استقر في نفسه ما اطلع عليه من خواص الاجسام وبدائع التأثيرات حتى توصلوا الى قلب النحاس ذهباً ابريزاً أو جسر الاجسام الثقيل بالادوات الخفيفة ، الارشاد ص ٣٠٩ — ٣١٣ ولو جاز انخراق لعادة لارتفع الايمان بالبديهيات ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ .

الظواهر ، وما يصنق على بعض آخر أعم من الأول ١١٩١ . وقد يكون المعجزات في النهاية من فعل الأجسام بطباعها وليس خرقا لقوانينها وتحدث طبقا للطبائع وليس قلبا لها . غفوانين الطبيعة بابة لا يخرق بفعل أحد . وإن خرقها لادل على النفي منه على التصديق ، وأدعى الى زعزعة الثقة بالعقل وبالعلم منه الى اعطاء معرغة أو تصديق بدبل . هناك اذن فرائين الطبيعة وخواص الاتسياء التي يمنع من التصديق بالمعجزة بمعنى مناقضها لها وجربانها على غيرها . المعجزات اذن ليس شيء منها من عمل الله . فإلله قد خلق الأجسام ثم خلقت الأجسام الاعراض بأنفسها . وليست المعجزة حدوث أجسام وإنما حدوث أعراض في الأجسام على وجه لم تألفه العادة . والمتولدات من أفعال لا فاعل لها الا الأجسام التي تتولد عنها الاعراض (١٢٠) . ان القول بالطبائع ليس انكارا للصفات

(١١٩) لو جاز افتراق العادات من مجاريها لجاز ان ينقلب الجبن ذهبا ابريزا والبحر دماء بيضا ، وان ينقلب ما في البيت من الاواني اناسا غاضلين ، ومعلوم ان تجويزه قلح في البدييات ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ ، ان الخارق للعادة اذا تكرر وتوالى صار معتادا بالاتفاق . مما يؤمنكم في الحالة الاولى انه من المنكرات المعادة فنانى في الحال ، وان العقلاء كما يجوزون وقوع امثاله في نأنى الحال كذلك يجوزون وقوع امثاله في سالف الانام أو في قطر من الاقطار أو ظهور ذلك بفعل فاعل آخر ، النهاية ص ٤٣٦ — ٤٤٠ ، خرق العوائد لا ينضبط فان ما يوجد على الندور مرة لا يخرج عن قبيل الخوارق . واذا تكرر وتوالى صار معتادا ولا ينضبط ما يلحقه بالمعتاد ويخرج عن الخوارق . فالحقول فيه مستند الى جهالة ، الارشاد ص ٣٠٩ .

(١٢٠) وجدنا طبائع قد احييت وأشياء في حدد الممتنع قد وجبت ووجدت كصخرة انفلقت عن ناقة وعصا انقلبت حية ، وميت احياء انسان ، ومائتين من الناس رووا وتوضؤوا كلهم من ماء يسير في قدح صغير يضيق عن بسط اليد فيه ، لا مادة له ، الفصل ج ١ ص ٥٨ — ٥٩ ، وقد يكون خرق العادة اهانة بأن يقع على خلاف الارادة كما نقل أن مسيلة الكذاب دعا للاعور أن تسمى عينه العوراء سليمة فصارت عينه الصحيحة عوراء سقيمة ، شرح الفقه ص ٧٢ ، خوارق العادات المسماة بالمعجزات ثابتة بالكتاب والسنة ولا عبرة بخالفة المعتزلة وأهل البدعة في انكار الكرامة ، شرح الفقه ص ٦٩ ، خرق العادات للرجال انما يكون في حال الاستقبال ، شرح الفقه ص ٧٠ ، ذهبت الاشعرية الى انكار الطبائع جملة ، الفصل

سامة وللكلام خاصة أو انكارا للشرع واسقاطا للتكاليف . مهذا ارهاب باسم الذات والصفات للعلم والحرية .

وان تم التسليم بأن فاعل المعجزة هو الله فلم يفعلها من اجل التصديق وأفعال الله غير معلة بعلّة أو بفرض أو بغاية ؟ ولماذا لا تكون المعجزات ابتداء وهو أقرب الى نفى العلية والغائية . وقد نكون المعجزة تكرارا لعادة متطاوله أو كرامة لولى أو ارهاصا لنبي آخر أو امتحانا نعقول المكلفين وليس بالضرورة للتصديق . وما حاجة الله الى المعجزة وبقدرته مشافهة الخلق أو خلق التصديق فيهم بلا وسيلة أو ذريعة أو مناسبة ؟ وهل المعجزة دليل صدق ؟ وهل الصدق خارجى ضد العقل والطبيعة أم داخلى باتفاقه مع بداهة العقل وقوانين الطبيعة ومصالح الناس ؟ وقد يقع التصديق بالايهام أو بالاجتهاد أو بالتأويل كما هو الحال فى المتشابهات فيكون للمصدق نعم الثواب . بل ان التصديق على هذا النحو متعذر . فلما أن يتم التصديق بنفس دعوى النبی وخبره فيه احتمال الصدق والكذب واما أن يتم بأمر خارجى اما بمشافهة مع الله أو باقتران

ج ٥ ص ٨٤ - ٨٥ ، ص ٧١ - ٧٢ ، النهاية ص ١٩ - ٢٠ ، وعند معمر شيخ القدرية المعجزات ليس شيء منها من فعل الله . ان الله خلق الاجسام ، والاجسام خلقت الاعراض فى انفسها . وليست المعجزة فى حدوث جسم وانما وجه الاعجاز كون الجسم على وجه لم تجر العادة به ، وذلك بحصول نوع من الاعراض فيه ، وليست الاعراض فعلا لله . وبان من هذا أن ليست المعجزات فعلا لله عنده ، وأن الله ما نصب دلالة على صحة نبوة أحد من أنبيائه (هل غرض معمر ابطال الشريعة واحكامها ؟ غلو سئل عن قوله القرآن لم يمكنه أن يقول انه من فعل الله لان الله لم يخلق شيئا من الاعراض ، ولا يقول ان كلام الله صفة من صفاته الازلية لانه ينفيها فلا يثبت كلام الله على معنى الصفة ولا على معنى الفعل . واذا لم يكن له كلام لم يكن له أمر ولا نهى ولا خبر ولا مترع ولا حكم ، وهذا سقوط التكليف عن العباد !) ، وعند ثمامة المتولدات من أفعال لا فاعل لها (هل أراد بذلك اسقاط التكليف لان الكلام متولد وليس صفة قائمة بالله لنفيه صفاته ولا يصح منه الفعل على التولد ؟) ، الأصول ص ١٧٧ - ١٧٨ .

مول يدل على صدق الرسول . ويكون هذا القول المقترن اما في مقدوره وبالتالي يكون في مقدورنا أو في مقدور الله وحده ، معتادا وبالتالي يكون في مقدورنا أو على غير المعتاد فيكون فعلا لله وحده يثبت قدرته ولا يثبت صدق النبي . وطالما سأل نبي معجزة في وقت معين أو مكان معين فلم تحدث لأنها مخصصة بمشيئة الله وارادته . ان اقتران بعض المعجزات بدعوات الانبياء انما كانت من قبيل الاتفاق وبمحض المصادفات . كما أن وفوعها قبل دعوته أو بعدها لا يكون دليلا على صدقه ان لم يكن دليلا على كذبه (١٢١) . وما العمل اذا شك الناس حتى بعد وقوع المعجزات

(١٢١) ان سلمنا أن فاعلها هو الله فلم قلتم انه غفلها من أجل التصديق ؟ المعالم ص ١٠٣ — ١٠٥ ، ان الله غفلها لأجل التصديق ، وهذا فيه نزاع (أ) المعجز لس التصديق ، فأفعال الله غير معللة حسب رأيكم (ب) لماذا القصد وهو التصديق ؟ لعله غرض آخر بالاضافة الى الله قد يكون ابتداء أو تكرارا لعادة متطاولة أو كرامة لولي أو ارهاصا لنبي أو امتحانا لعقول المكلفين ، المحصل ص ١٥٥ — ١٥٦ ، انه لا يصدق به التصديق اذ لا غرض واجبا ولا يتعين اذ لا علة غير التصديق فايهامه عنه بالاجتهاد فيثاب كائزال المتشابهات أو لتصديق نبي آخر ، المواقف ص ٣٤٦ ، ومما يدل على العبث في بعثته تعذر الوقوف على صدق مقالته . فان وجب التصديق له بنفس دعواه فالخبر ما يصح دخول الصدق والكذب فيه مستحيل . وان كان بأمر خارج اما بأن تقع المشافهة من الله بتصديقه أو باقتران ما بقوله يدل على صدقه فهو أيضا مستحيل اذ المشافهة مع الله بالخطاب متعذرة . ولو لم تكن متعذرة لاستغنى عن الرسول . وما يقترن بقوله اما ان يكون مقدورا له أو لله . فان كان مقدورا له فهو أيضا مقدور لنا فلا حاجة له حتى من قدر . وان كان مقدورا لله فلما أن يكون معتادا أو غير معتاد . فان كان معتادا فلا حاجة فيه أيضا . وان كان غير معتاد بأن يكون خارقا للعادات فليس في ذلك ما يدل على صدقه في دعوته اذ هو فعل الله وهو مشروط بمشيئته وتخصصه ، منوط بآرادته ، وربما لا يتصور في جميع الحالات ، ويساعد في سائر الاوقات . وكم من نبي سأل اظهار المعجزات في بعض الاوقات فلم يتفق له ما سأل . فاذا كان كذلك فلعل اقترانها بدعوته في بعض الاوقات كانت من قبيل الاتفاقات لا بقصد التصديق له فيما يقول والتحقيق له . ثم ان كان ظهور هذه الآيات واقترانها بقوله في بعض الاوقات دليلا على مقدم اقترانها بها في بعض الاوقات فهو دليل على كذبه ، فليس أحد الامرين بأولى من الآخر ، الغاية ص ٣٢١ — ٣٢٢ ، ويحاول الآمدى الرد على ذلك ، الغاية ص ٢٢٧ — ٢٣٢ .

ولم يحدث التصديق بها ؟ هل من الضروري وجود معجزة خاصة لكل مصدق والا فليس أمانا الا التقليد أو الخبر أو الايمان بلا دليل ؟ وماذا تفعل الاجيال التى لم تلحق بالانبياء وتشاهد معجزاتهم ؟ هل تستمر المعجزات لهم وتكرر جيلا بعد جيل وبالتالي لا تصبح معجزات فريدة بواقع التكرار أم تتوقف المعجزات وتصبح الاجيال اللاحقة بلا دليل على صدق النبوة ؟ ليس أمام الاجيال الحالية الا التصديق بالانبياء السابقين بناء على روايات المعجزات ان كانت متواترة ، وبالتالي يكون الخبر المتواتر بالنسبة لها هو الدليل على وقوع المعجزة . واذا كان الخبر المتواتر دليلا فالاولى أن يكون كذلك مباشرة على صدق النبوة بتواتر الكتاب مباشرة ووصوله بلا تحريف أو تبديل ، بلا زيادة أو نقصان خاصة وأن النبوة هى علاقة المرسل اليه بالمرسل اليهم وهى الرسالة وليست علاقة المرسل بالمرسل اليه وهى النبوة (١٢٢) .

وان تم التسليم بأن الله فعلها من أجل تصديق المدعى فلماذا يكون كل من صدق الله فهو صادق ؟ يحدث هذا اذا ثبت أن الكذب على الله محال وهذا لا يتأتى الا باثبات الحسن والقبح العقليين فى أفعال الله والا لاستحال معرفة امتناع الكذب عليه . ان ارتباط العجز بصدق الله يوجب على الله الصدق وهو مخالف لاصل عدم وجوب شئ عليه . وان عدم وجوب الصدق يجوز الاضلال على الله وبالتالي يجرز اظهار المعجزات على يد كاذب ولا يظهرها على يد صادق دون أن يكون فى ذلك

(١٢٢) ان الشك فى صدقه لكل واحد من الناس فوجب أن يكون الدافع للشك لكل واحد . وعلى مقتضى ذلك يلزم أن يخصص لكل واحد أو كل جمع غيب أو حضور بمعجزة خاصة . وليس ذلك شرطا على أصلكم بل عندكم المعجزة الواحدة لجماعة من أهل الخبرة والبصيرة كافية . ويلزم التصديق على غيرهم من أهل التقليد . ولا يجب استمرار المعجزة فى كل زمن بل ولو استمرت خرجت عن الإعجاز ، والتحقت بالمعتاد فماذا يلزمنا تصديق الانبياء الماضيين ، ولم نجد فى زماننا ما يدل على صدقهم وبما يلزم أهل الاقطار فى زمانه ولم يشاهدوا ما ظهر على يده من الآيات وهذا بمشكل ، النهاية ص ٤٣٦ ، ص ٤٤٠ .

نقض للالوهية واضرار بالربوبية . وان كثيرا من الانبياء لم تربط دعوتهم بآيات والمعجزات أو بتصديقها مما يدل على ارتباط صدق الرسول بالمعجزات . حتى ولو أمكن التمييز بين المعجزات والكرامات من ناحية وبين السحر والطلسمات من ناحية أخرى فكيف يتم التصديق بالاولى ونكذب الثانية والكذب والاضلال والغواية وكل القبائح تجوز على الله ، ما دام الله لا يجب عليه شيء (١٢٣) ؟ وكيف جبر الله امتثال هذه المعجزات على ايدى الكذبة لاضلالهم دون أن يفهم أو ينهيهم أو يحذرهم أو يخبر الناس بها ؟ وهل يجوز على الله الاضلال والله لا يفعل القبيح ؟ شرط النبوة انها من الله صدقا . وأن الله لا يفعل الكذب شرط أساسى به يمكن التفرقة بين المعجزة على يد صادق والمعجزة على يد كاذب . وان ظهور المعجزات على ايدى الكذابين مدعى النبوة انما يدل على ان المعجزة ليست دليلا على صحة النبوة . واذا كانت المعجزة تقع من غير الانبياء فما الدليل على أن كل من نفع منه المعجزة ليس نبيا ؟

(١٢٣) ان سلمنا أن الله فعلها لأجل تصديق المدعى علم قلتم بأن كل من صدق الله فهو صادق ؟ وهذا يحدث اذا ثبت أن الكذب على الله محال . فاعذا نفيتم الحسن والقبح في أفعال الله فكيف تعرفون امتناع الكذب عليه ؟ المعالم ص ١٠٣ - ١٠٥ ؟ المحصل ص ١٥٥ - ١٥٦ ، لا يلزم من تصديق الله صدقه الا اذا علم استحالة الكذب على الله . ولم يعلم اذ لا يقبح منه شيء ، الموافق ص ٣٤٦ ، انكم اذا جوزتم الاضلال على الله فما يشعركم أنه يظهر الآيات على يدى كاذب ، ولا يظهرها على وفق صادق فلا ذلك يضره فى الاولوية ، ولا هذا ينقصه فى الربوبية ؟ وكثير من الانبياء قد خلت دعوتهم من المعجزة فحضوا على أمر الله دعاء الخلق من غير التفات الى طلب الآيات منهم ومن غير انكباب على طلب الآيات من الله . فما بالكم ربطتم صدق الرسول بالمعجزات هذا الربط ؟ النهاية ص ٤٣٦ ، ص ٢٤٠ - ٢٤٢ ، ان أمكن تمييزها عن السحر والطلسمات والتخيلات فمن أين بعرف المصدق ؟ ولعل الله أراد اضلالنا واغوائنا بتصديقه . ولعل كل ما قاله النبى انه مسعد فهو مشق . وكلما تملى مشق فهو مسعد . ولكن الله أراد أن يسوقنا الى الهلاك ويغويننا قول الرسول فان الاضلال والاغواء غير محال على الله عندكم أو العقل لا بحسن ولا يقبح . وهذه أقوى شبهة ينبغى أن يجادل بها المعتزلى ، الاقتصاد ص ١٠٠ - ١٠٢ ، الغابة ص ٣٢٢ - ٣٢٣ ، ص ٣٣٦ - ٣٣٨ .

واذا وقعت المعجزة على أيدي الكذبة فما الدليل على صدق النبي حتى ولو أتى بمئات المعجزات ؟ وما الفرق بين المعجزة التي تقع على يد النبي الصادق وتلك التي تقع على يد النبي الكاذب ؟ وما الفرق بينهما لو كان كلاهما خرقا لقوانين الطبيعة وجربانا على غير المألوف وسريانا على نقيض العادة ؟ وحرصا على الصدق الإلهي وصدق النبي فإن الاقرب هو عدم ظهور المعجزة على أيدي الكذابين حتى ولو كان في ذلك عدم اعطاء الأولوية المطلقة للقدرة الإلهية على صدق النبي . أما ظهور المعجزة أو الكرامة على أيدي أعداء النبي مثل « إبليس » أو فرعون فإنه ممكن لاستدراجهم ثم عقوبتهم . وهى في هذه الحالة تسمى قضاء حاجات ليزدادوا طغيانا ويزدادوا عقابا . وكيف يجوز ذلك على الله ، استدراج الأعداء لزيادة العقاب تكذيبهم وإبطال المعجزات والكرامات لهم ؟ ألا يعود الأمر من جديد كما كان ، ظهور المعجزة على أيدي الكذابين وأعداء النبي ، فيبطل الصدق الإلهي ، كما يبطل صدق النبوة ، وتعجز الإرادة الإلهية ، وتقوى إرادة الأعداء (١٢٤) ؟

(١٢٤) عند حسين النجار يجوز أن تظهر المعجزات على الكذابين الذين يدعون الإلهية ، ولا يجوز أن تظهر على الكذابين الذين يدعون النبوة لأن من يدعى الإلهية ففى بنيته ما يكذبه فى دعواه ، وليس من ادعى النبوة فى بنيته ما يكذبه أنه نبي ، مقالات ج ٢ ص ١١١ - ١١٢ ، وعند أهل السنة الصادق فى دعوى النبوة يجوز ظهور معجزة تدل على كذبه كنطق شجرة أو عضو من أعضائه بتكذيبه ، الفرق ص ٣٤٤ ، عند « أهل الحق » لا يقلب أحد عينا ولا يحيل طبيعة إلا إله لانبيائه فقط سواء تحدوا بذلك أو لم يتحدوا . كل ذلك آيات لهم تحدوا بذلك أم لا . والتحدى لا معنى له وأنه لا يمكن وجود شيء من ذلك لصالح ولا ساحر ولا أحد غير الأنبياء . والله قادر على اظهار الآيات على أيدي الكذابين المدعين للنبوة لكنه لا يفعل كما لا يفعل ما لا يريد أن يفعله من سائر ما هو قادر عليه ، الفصل ج ٥ ص ٧١ ويتم الباقى لقوله ان الله لا يقدر على اظهار آية على يد كذاب بأن ذلك تعجيز للبارى ، الفصل ج ٥ ص ٨٠ ، فى بيان من يجوز ظهور المعجزة عليه . كل من كان صادقا فى دعوى النبوة فحائز ظهور معجزة تدل على صدقه . وكل كاذب فى دعوى النبوة لا يجوز ظهور معجزة التصديق عليه ، ويجوز ظهور معجزة التكذيب

أما بالنسبة لمقارنة المعجزة بالتحدى وعدم المعارضة فقد لا يبلغ التحدى كل القادرين على المعارضة . ولعل القادرين تركوا المعارضة شواضعا ، اعلاء لكلمة الله ، أو خوفا من السيف أو انشغالا عنها بشؤون المعاش . وقد تتم المعارضة ولا تظهر لاختفائها وطمس آثارها . وإن كان البعض قد عجز عن المعارضة فلربما لا يعجز البعض الآخر . بل إن عجز البعض الاول لا يدل على صدق النبى بل على تفاوت القدرات فى الفاعلية والاثر . وشرط التحدى أن يكون المتحدى بمثله داخلا تحت القدرة حتى يصح التحدى والا لو طلب من الانسان زحزحة الجبال أو احداث زلازل فلا يكون تحديا بل تعجيزا . وإن كان التصديق يتم ضرورة ، فإن الضرورة أيضا ليست بأولى بالتصديق من التكذيب . ورؤية المعجزة على انها سحر أو رؤيتها على انها معجزة يظهر دافع العناد (١٢٥) .

==
عليه . أما من بدعى الربوبية فإن صورته دالة على حدوده وكذبه ، الاصول ص ١٧٣ — ١٧٤ أما تلك التى تكون لاعدائه مثل ابليس وفرعون مما روى فى الاخبار أنه كان ويكون لهم لا نسميها آيات ولا كرامات ولكن نسميها قضاء حاجات لهم . وذلك لأن الله يقضى حاجات اعدائه استدراجا لهم وعقوبة لهم فيفترون به ويزدادون طغيانا وكفرا ، وذلك كله جائز ممكن ، الفقه ص ١٨٦ ، شرح الفقه ص ٧٢ .

(١٢٥) لعل التحدى لم يبلغ من هو قادر على المعارضة أو لعله تركها مواضعة فى اعلاء كلمته لينال من دولته حظا ، المواقف ص ٣٤٦ ، لعلهم استهانوا أولا وخافوه آخرأ لشدة شوكته أو شغلهم بها يحتاجون اليه فى تقويم معيشتهم عنه ، المواقف ص ٤٤٦ ، وإن كانوا معاجزين عن معارضة غربا لا يعجز غيرهم . فعجزهم لا يدل على صدقه ، النهاية ص ٤٣٦ — ٤٤٠ ، لعله عورض ولم يظهر لمانع أو ظهر ثم أخفاه أصحابه عند استيلائهم ، وطمسوا آثاره . ومع قيام هذه الاحتمالات لا يبقى بها دلالة على الصدق ، المواقف ص ٣٤٦ ، الفائلون بالتولد من القدرية : إن المعجزة يجب ألا تدخل تحت قدرة من يتحدى بمثله على الوجه الذى يفعله الله . وأجازوا كونه مقدورا على ذلك الوجه لمن ليس بمعجز له ، ولا هو متحدى بمثله وإن من لا يتحدى بمثله قد يقدر على فعل مثله فى غيره كما يفعل الله فى ذلك المحل . . . وقالت القدرية إن قلب المدن والزلازل من فعل الله عند التحدى بها معجزا لمن يتحدى بمثله ، وهو

فإذا كانت المعجزة دليل الصدق الوحيد على النبوة راسحتاحات المعجزة استحالت النبوة بدورها . وان لم يكن للناس طريق آخر لاثبات النبوة غير طريق المعجزات الخارقة للعادات وبطلت المعجزات بطلت النبوات ، وحوصر الطريق الى الله . وما الذى جعل المعجزة هى الطريق الوحيد لاثبات النبوة وأولى بالدلالة عليها من غيرها ؟ وهل لا تصدق النبوة الا بهذا الطريق القائم على وجود المحال الممتنع فى العقل والطبيعة ؟ ان المعجزة انكار لمبادئ العقل الثابتة ولقوانين الطبيعة المطردة فكيف تكون دليلا على وحى يستند أساسا الى مبادئ العقل وقوانين الطبيعة ؟ وكيف تكون الاعراض دليلا على وجود الله . اذا كانت المعجزة تغيرات فى الاعراض وجريانها على نحو غير مألوف على الاجسام فكيف تكون الاعراض ، وهى مشروطة بالاجسام ولا تستقل بذاتها ، دليلا على وجود الجواهر المفارقة ؟ ان العرض لا يؤدى الى جوهر ، والمشروط لا يؤدى الى الشارط . كما ان الفرع لا يثبت الاصل ، والمعجزة فرع والنبوة اصل (١٢٦) . وما الفائدة من اثبات النبوة بالمعجزة الآن ،

متعذر عليه او ممنوع منه وان صح أن بقدر عليه غيره من الخلق كالملائكة فلا يكون معجزا لهم ، وهذا من قولهم مبنى على التولد ، الاصول ص ١٧٢ ، انكم لا تخلون عن دعوى علم ضرورى فى وجه دلالة المعجزة . فتارة تدعون الضرورى من حيث القرينة الحالية ، وهى اقتران التحدى بالمعجزة ، وتارة تدعون ذلك من حيث دلالتها على قصد المخصص الى التخصيص ، وتارة تدعون ذلك من حيث أنها نازلة منزلة التصديق بالقول تارة ، وتارة تدعون ذلك من حيث سلامتها عن المعارضة . فهلا ادعيتم الضرورة فى أصل الدعوى أنه يعلم صدقه ضرورة ؟ ولئن قلتم ان قوله خبر يحتل الصدق والكذب فيقال لكم والاحتمالات تتوجه الى هذه الوجوه أيضا فى دعواكم الضرورة فيها خصوصا والمنازع فيها على رأس الإنكار « وان يروا آية بعرضوا ويقولوا سحر مستمر » ، « وما تأتيهم من آية من آيات ربهم الا كانوا عنها معرضين » فان نسبتهم الى العناد الصرف نسبوك الى الجور المحض فى وجه الخلاف ولات حين مناص ، النهاية ص ٤٢٣ — ٤٢٩ ، ص ٤٣٦ — ٤٣٧ ، ص ٤٤٣ — ٤٤٥ .

(١٢٦) المنكرون فى النبوات طعنوا فى المعجزات من الواجهة السابقة ،

والنبوءة واقعة مسلم بها في حين أن السليم بالمعجزه أقل ؟ لقد كان الزمن الماضي زمن نشر الرسالة والرد على منكرها وليس الامر كذلك الآن . ان التحدى الآن هو تحويل الوحي الى علم يقوم على العقل ويسند الى الطبيعة ويحقق مصالح الناس أو بلفظة العصر تحويل الوحي الذى أتت به النبوءة الى ابيولوجية تما في الناس غراغهم النظرى ويقضى على غنورهم ولا مبالاهم ويجندهم لاسترداد حقوقهم والدفاع عن استقلالهم وحرابتهن والمحافظة على اراضيهن وثرواتهم .

لقد لاحظ القدماء خاصة الحكماء أيضا التفسير النفسى للمعجزات .
عازا كانت المعجزات إما ترك أو فعل أو قول فان الترك يحدث بانجذاب النفس الى عالم القدس واشتغالها عن البدن زهدا في الحياة وعلى ما هو معروف من سير كبار القادة والزعماء . والفعل تعبير عن القدرة

المعالم ص ١٠٣ - ١٠٥ ، من قال بظهور المعجزة لا يدل على الصدق ،
المواقف ص ٢٤٥ - ٢٤٦ ، وترغض الباطنية المعجزات . وتنكر نزول الملائكة
من السماء بالوحي والامر والنهى وتنكر أن يكون في السماء ملك وتناول
الملائكة على دعائهم الى بدعتهم وتناول الشياطين على الابالسة من
مخالفهم ، الفرق ص ٢٩٥ - ٢٩٦ ، هل للخلق طريق الى معرفة صدق
الرسول سوى المعجزات الخارقة للعادة ؟ فان منعتهم ذلك فقد حصرتم
القول وحسمتم الطريق الى الله وذلك تعجيز . وان جوزتم ذلك فهلا وجب
ذلك وجوب المعجزة ؟ ما الذى جعل المعجزة أولى بالدلالة من ذلك الدليل ؟
النهاية ص ٤٣٦ ، ص ٤٤٢ - ٤٤٣ ، الاقتصاد ص ١٠٠ - ١٠١ ،
يزعم المدعون للرسالة أنه لا طريق الى العلم بصدقهم الا وجود محالات
ممتنع في العقل وجودها من نحو غلق البحر ، وخلق ناقة من صخرة ،
وقلب العصا حية ، واحياء الموتى ، وابراء الاكهم والابرص ، والمشي
على الماء ، وانطاق الذئب والحصا وما جرى مجرى ذلك من ادعائهم
جعل القليل كثيرا ، والقليل لا يتكرر . كما أن الكثير لا يقلل ويتوحد .
واذا كان ذلك كذلك بطل ما يدعونه . لا ينقض الله العادات ويظهر
المعجزات على أيدي رسله لما أراده من حسن المنظر لهم ولما علم أنه
يؤمن بهم ، وبعمل من العبادات ما يكون وصلة ذريعة الى جزاء ثوابهم .
التمهيد ص ١٠١ - ١٠٢ ، وعند عباد الفوطى أن الاعراض لا يدل شيء
بها على الله . ان غلق البحر ، وقلب العصا حية ، وانشقاق الصخر ،
ومحق السحر ، والمشي على الماء لا يدل شيء من ذلك على صدق الرسول
في دعواه الرسالة ، الفرق ص ١٦٢ .

المطلقة الناتجة عن الاحساس بالحق وضرورة بلوغ الهدف ، والقدره على الخيال ، صعود الجبال ، قطع الغياق والقنار ، عبور المحيطات ، ركوب الهواء والصعود الى القمر والكواكب . أما القول فانه يعبر عن القدره على التنبؤ بناء على احساس بالتاريخ وشعور بمساره ، وادراك لقوانينه ، ومعرفة المراحل الماضية ، وبالمرحلة الحالية . وبالمرحلة المستقبلية . فالوعى النبوى هو وعى تاريخى ، يعى دريس الماضى من تاريخ النبوة ، ويعرف بنية الحاضر ولديه رؤية واضحة للمستقبل (١٢٧) . وقد يتضخم البناء النفسى فيتحول من قدرة فعلية الى وهم ، ومن صورة الى حقيقة ، ومن باعث الى شيء ، ومن ايجاب الى سلب ، ومن عبقرية الى جنون . هنا يتم الفصل بين الذات والموضوع فتتضخم الذات على حساب الموضوع حتى تبلغ الذات الموضوع ويضبع الموضوع المتضخم فينشأ الوهم وخداع الحواس ، وينتهى العقل وتختفى الطبيعية . وهنا تغضب الطبيعة لموت المسيح ، وينشق القمر وتكسف الشمس لموت ابراهيم ، ويسبح العسا بين يدى الرسول ، ويحن الجذع اليه ، ويشبع المئات بل والآلاف من لقمتين وسمكتين . وقد يتحول التفسير الى تفسير اجتماعى سياسى ويصبح الانبياء زعماء سياسيين ومهمتهم تسييس العامة وتجنيدها وتعبئة مقدرات الامة وشحن امكانياتها . فالانبياء فى التاريخ القديم هم كبار المصلحين والمعلمين بل والقادة لنتير مثل وبادىء تتجاوز عصورهم من أجل نقل الوعى الانسانى الى درجة ارقى ومرحلة تالية فى طريق اكتمال النبوة واعلان استقلال الوعى الانسانى عقلا وارادة (١٢٨) .

(١٢٧) المواقف ص ٣٣٩ ، التحقيق ص ١٥٦ - ١٥٩ ، الطوالع ص ٢٠٠ ، انظر أيضا الفصل السادس ، الوعى المتعين (الصفات) ، ثانيا : الصفات السبعة ٦ - الكلام (هـ) مراحل الكلام وهن ضمنها الكلام النفسى .

(١٢٨) زعموا أن الانبياء قوم احبوا الزعامة فساسوا العامة بالانواميس والحيل طلبا للزعامة بدعوى النبوة والامامة ، الفرق ص ٢٩٦ ،

وكرد فعل على اثبات النبوة بالمعجزة كبرهان خارجى يكفى سماع
'الخبر من الرسول وتصديقه بلا حجة أو برهان أو دليل أو حتى التأكد
من صحة الخبر ما دام المطلوب هو التصديق بصرف النظر عن صورة
الدليل (١٢٩) . اذا كان الدليل هو المعجزة ، وان لم تكن المعجزة دليلا
فالنبوة بلا دليل افضل فانها صريحة . ولكن كيف تجوز النبوة وكيف بسمع
الوحي بلا تصديق ؟ والحقيقة ان عدم الاتيان بالمعجزات أو بدلائل اثبات
صدق النبوة لا يدل بالضرورة على انتفاء كل دليل على ذلك . فقد
توجب النبوة بمجرد الخبر وصدقه الخارجى فى التواتر وصدقه الداخلى
فى الاتفاق مع العقل والطبيعة ومصالح الناس . وان مجرد سماع الخبر
لا يكفى لصدق النبوة وان كان كافيا فى المجتمعات المضطهدة المنتظرة
امامها المخلص وسماع ندائه وبلاغه . فالامام بعدد ولا يمكنه اجراء
المعجزات امام كل المجتمعات ، وبالتالي يكفى السماع بظهوره . والمطلوب
تصديق الناس واتباعهم الاثمة بصرف النظر عن البرهان ما دام البرهان
هو المعجزة وليس العقل اى خلب اللب وليس دليل العقل ، استرعاء
الانتباه واستيلاء الدهشة وليس المنطق والبرهان .

وقد سبب رد الفعل هذا رد فعل ثان وهو المطالبة بالدليل الذى

ان المسلمين بالانبياء كنوح وابراهيم وموسى وعيسى ومحمد وكل من ادعى
النبوة كانوا اصحاب نوااميس ومخاريق احبوا الزعامة على العامة
فخدعهم بنرجات واستبعدوهم بشرائعهم ، الفرق ص ٣٠٢ .

(١٢٩) اخذت الكرامية هذا الرأى من الاباضية ، وقالت ان كل من
سمع قول الرسول أو سمع الخبر عن ظهوره وعن دعوته لزمه الاقرار
والتصديق به سواء علم برهانه وحجته أو لم يعلمها ، الاصول ص ١٧٥ —
١٧٦ ، قال فريق من الاباضية بجواز ان يبعث الله الى خلقه رسولا
بلا دليل يدل على صدقه ، الفرق ص ١٠٦ ، يجوز ان يبعث الله نبيا
بلا دليل ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ ، يجوز ان يخلق الله رسولا بلا دليل ،
ويكلف العباد بها لا يوحى اليه ، ولا يجب اظهار المعجزة ، الملل ج ٢
ص ٥٤ ، قالت الاباضية وكثير من الخوارج ان نفس قول النبى « انا نبى »
ودعوته الى ما يدعو اليه حجة ، ولا يحتاج الى بينة وبرهان ، وعلى
قومه قبول قوله وان لم يأت ببرهان ، فمن يقبله كفر ، الاصول ص ١٧٥ .

ليس هو المعجزة ، فالمعجزة ليست دليلا ، والخبر يحتمل الصدق والكذب (١٣٠) . فلا يحتوى الوحي على معجزة من فعل النبي أى دليل خارجى دون تصديق داخلى . ولا يكفى مجرد الخبر دون صحة تاريخية مشروطة بالتواتر . ليست المعجزة دليلا خارجيا يمكن الاعتماد عليه والتصديق به بل مجرد شاهد خارجى على قدرة الرسول لا يمكن التحقق من صدقها الا بدليل الحس وبداهة العقل وشهادة الوجدان . المعجزة برهان خارجى وليست برهانا داخليا ، والتصديق لا يكون خارجيا ، ولا يكون الا داخليا . ليست المعجزة دليلا على صدق خاتم الرسل ، فى آخر مرحلة من مراحل الوحي بل دليل الوحي ذاته من الفواحي الادبية والفكرية والتشريعية . وليس ذلك معجزة بل اعجازا . ربما قامت المعجزات فى المراحل السابقة للوحي لايقاظ الشعور ، وتحريره من سيطرة القوى المادية والسياسية ، ولكنها لا تستطيع أن تحرر الشعور بطريقة أبهى ، أكثر دواما ، وأشد رسوخا . بل ان المعجزة بوضعها القديم تأخذ ملولا جديدا وهى قدرة الانسان المطلقة على الفعل ، وتخطى العقبات وعلى عدم وجود المستحيل أمامه . الرسول هو القدوة فى تطبيق الوحي ، والنموذج الاول لهذا التطبيق والتجربة الرائدة فى هذا المجال .

ان دليل النبي هو صدق رسالته بتطابق ما يأتى به مع العقل والواقع ومصالح الناس . فالدليل ليس خارجيا من المرسل ، بل داخليا ، من الرسالة ذاتها . ليس دليلا خارجيا من معجزة أو بتدخل ارادة خارجية من الله أو من الرسول ايا كانت فى قلوب المؤمنين لاحداث التصديق بل دليل داخلى ينبع من طبيعة العقل وشهادة الواقع . لس نظام الوحي معجزا بمعنى عدم قدرة الانسان على الاتيان بمثله اذ يستطيع الانسان

(١٣٠) قال بعض الاباضية لا يرسل الله نبيا الا اذا نصب دليلا عليه ، ولا بد من أن يدل عليه واحدا ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ ، كما أجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز قول النبي الا بحجة وبرهان ، وأنه لا تلزم شرائعه الا من شاهد أعلامه وانقطع عنده ممن بلغه شرائع الرسول ، مقالات ج ١ ص ٢٧١ — ٢٧٢ .

سئل هل يصل الى كل حقائق الوحي . وكى لا يطول الوقت ، وبصيص
العبر ، ويبدل الجهد فى النظر ولا يبقى شئ للعمل ، وللايمان من الخطأ
أومن تشعب وجهات النظر الجزئية وتضاربها أعطى الوحي النظام
الشامل مسبقا حتى يبذل الانسان جهده فى فهم التفاصيل والتطبيق
وفى التحقيق العملى . ولا يعنى صدق الرسالة مجرد سلامتها من أخطاء
القياس بل نطبقتها فى الواقع ، ومعرفة صدقها بالتجربة وفى حياة الناس .
وفى هذه الحالة يكون صاحبها صادقا لا بمعنى أنه أنى من عند الله فالجانب
الغيبى فى النبوة لا يدخل فيها بل بمعنى أن رسالته صادقة فى الواقع ،
ينبها العقل ، وتؤديها التجربة ، ويجد الناس فيها حولا لمشاكلهم وبناء
لمجتمعهم (١٣١) .

٣ — هل هناك فرق بين المعجزة ، والكرامة ، والسحر ؟

إذا كانت المعجزة هى خرق لقوانين الطبيعة وجريا على غير العادة
فما الفرق بينها وبين الكرامة والسحر ؟ الحقيقة أنه لا خلاف بين الثلاثة
فى النوع ، ما دامت كلها خرقا لقوانين الطبيعة وسرا ضد مجرى العادات
وانكارا لبداهات العقول ولكن الخلاف فى الدرجة فقط . وهو خروج
من علم أصول الدين الى علوم التصوف . لذلك يكثر الاستشهاد بأقوال
الصوفية أكثر من مقالات الفرق .

١ — المعجزة والكرامة : وتظهر المعجزات على أيدي الصالحين
والاولياء ظهورها على أيدي الانبياء وفى هذه الحالة تسمى كرامات . ومع
ذلك فهى لا تثبت نبوتهم بل قد تضادها أفعال أخرى تجر الى اسقاط
الشرائع وابطال التكليف ، وتؤدي الى تعدى الحدود وايقاف الاحكام (١٣٢) .

(١٣١) عند ثبوت أتباعه من القدرية لا يحتاج النبى فى الحجة على
نبوه أكثر من سلامة شرعه وما باتى من التناقض فيه ، الاصول ص ١٧٦ ،
أن النبى لا يحتاج الى معجزة أكثر من استقامة شريعته ، الفرق ص ٣٤٤ .

(١٣٢) قال قائلون : جائز أن تظهر المعجزات على الصالحين الذين

أما الولاية فتعنى العامة ، فعل الاوامر واجتناب النواهي . وهى نوعان الولاية العامة وهى مكتسبة بارادة الانسان ومجاهداته ، والولاية انخاصة وهى العطايا الربانية كالعلم اللدنى ورؤية اللوح المحفوظ . ذاتية خالصة لا دليل عليها يمكن بواسطته التيقن من صدقها (١٣٣) . كما تظهر المعجزات أيضا على أيدي الخادعات للاعداء مثل الشياطين التى تتشكل فى صور مأوغة لنوسوس للانسان ونخدعه . وفى هذه الحالة لا يكون المعجزات خاصة بالانبياء وحدهم بل بالصلحين والاولياء والاعداء ، ويستحيل بعدها معرفة هل هى دليل على النبوة أم على الولاية أم على العداوة ، وهل هى دليل على الصدق أم نساوى فيها الصدق والكذب ، النبى والمتنبى . لذلك قد تخصص ظهور المعجزات على الاولياء بالكرامات ،

لا يدعون النبوة ، ولا يجوز أن تظهر على المبطلين . وقد جوز قوم من الصوفية ظهور المعجزات على الصالحين ، وأن تأتئهم الجنة فى الدنيا فيأكلونها ، ويواقعون الحور ائعين فى الدنيا ، وتظهر لهم الملائكة ، ويظهر لهم الشياطين فيحاربونهم . ولم يجوزوا رؤية الله فى الدنيا . وزعموا أن هذه موارث الاعمال . وجوز آخرون عن المتقدمين منهم ، وجوزوا أن يروا الله فى الدنيا وأن يباشره ويجالسوه . وجائز أن تظهر المعجزات على الصالحين ، وأن تبلغ بهم موارث الاعمال حتى تسقط عنهم العبادات ويكون الدنيا لهم مباحة بكل ما فيها ، ويسقط عنهم النهى ، وتحل لهم النساء وسائر الاشياء . وهذا قول أصحاب الاباحة . زعموا أن العبادة تبلغ بهم حتى لا يهموا بشئ الا كانوا كما يريدون ، وان أرادوا أن تحدث لهم دنائير حدثت . وكل ما أرادوا من شئ لم يسنصعب عليهم . وقد زعم بعضهم أن العبادة تبلغ ربهم حتى يكونوا أفضل من النبيين والملائكة المقربين ، مقالات ج ٢ ص ١١١ — ١١٢ ، أجازوا للصلحين على سبيل كرامة الله لهم اختراع الاجسام ، وقلب الاعيان وجميع احالة الطباع ، وكله معجز للانبياء ، الفصل ج ٥ ص ٧١ ، الخادعات للاعداء عند أهل السنة والجماعة « كثرهم الله » أن الشيطان يصورها على أى صورة فيجعل نفسه عصفورا بين يدي الانسان فيوسوس للانسان ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ .

(١٣٣) الولاية منها مكتسب ، وهو امتثال المأثورات ، واجتناب المحظورات والمنهيات ، وتسمى العامة ، ومنها غير المكتسب وهى العطايا الربانية كالعلم اللدنى ورؤية اللوح المحفوظ ، الحصون ص ٦٠ .

وتبقى المعجزات للأنبياء ، والكرامات للاولياء (١٣٤) . والكرامة تيسر
لاسباب الخير وتيسر لاسباب الشر (١٣٥) . وهذا عود من جديد لمسألة
الحرية الانسانية لافعال الشعور الداخلية وكأن المعجزة أو الكرامة
هما نيل من أحد مكتسبات العدل ، ورجوع الى الوراء من جديد . تفسر
الولاية وكأنها التوفيق والطاعة والعون أى تدخل الله ايجابيا في أفعال
الشعور الداخلية في حرية الافعال أو تعبيرا عن الواجبات العقلية مثل

(١٣٤) عند اهل السنة أيضا يجوز ظهور الكرامات على الاولياء ،
وجعلوها دالة على الصدق في أحوالهم كما كانت معجزات الانبياء دالة
على صدقهم في دعاويهم ، الفرق ص ٣٤٤ ، وعند الاشعري الكرامات
للاولياء حق ، وهى من وجه تصديق للأنبياء وتأكيد للمعجزات ، الملل ج ١
ص ١٥٩ ، الآيات ثابتة للأنبياء ، والكرامات للاولياء حق ، الفقه ص ١٨٦ ،
أما كرامات الاولياء فمجتزئة عقلا وسما ، النهاية ص ٤٩٧ ، الكرامات
عندنا جائزة ، المحصل ص ١٦١ ، جائزة عندنا واقعة ، جوازها ظاهر
على أصولنا ، ووقعها كقصة مريم وقصة أصحاب الكهف ، المواقف ،
ص ٣٧٠ ، وكرامات الاولياء حق . فتظهر الكرامة على طريق نقض العادة
الولى من قطع المسافة البعيدة في المدة القليلة ، وظهور الطعام والشراب
واللباس عند الحاجة اليها ، والمشي على الماء وفي الهواء ، وكلام الجهاد
والعجباء ، وغير ذلك من الاشياء . ويكون ذلك معجزة للرسول الذى
ظهرت هذه الكرامة لواحد من أمته لانه يظهر بها انه ولى ، ولن يكون
وليا الا وأن يكون محقا في ديانته ، وديانته الاقرار برسالة رسوله ،
النفسية ص ١٣٩ - ١٤٠ ، وكرامات الاولياء حق يكرم الله بها من يشاء
يختص برحمته من يريد ، العضدية ج ٢ ص ٢٧٦ - ٢٨٢ ، عند اهل
السنة والجماعة كرامة الاولياء جائزة وهى لا تقدر في معجزات الانبياء .
هناك ثلاث مراتب (أ) معجزات الانبياء (ب) كرامات الاولياء (ج) مخادعات
الاعداء ، البحر ص ٥٦ - ٥٨ ، وقد قيل شعرا :

وأثبتت للاولياء كرامة ومن نفاها فانتبه بكلامه
ثم الاولياء وكل ما جاء به البشر من كل حلم صار كالضرورى
الخريدة ص ٥٨
لهم الاولياء بدنيا كامل الكرامة ولو يبرز وفي القيامة
الوسيلة ص ٧٣ - ٧٤

(١٣٥) من أعظم كرامات الله على عباده تيسر أسباب الخير لهم ،
وتعسر أسباب الشر عليهم . وحينما كان التيسر أشد وإلى الخير أقرب
كانت الكرامة ، النهاية ص ٤٩٧ .

الصلاح واللف . فالولاية قضاء للحاجة وتفريج للكرب . الولاية توقع حدوث شىء نظرا لشدة الحاجة اليه ثم بعد حدوثه بالفعل يشعر الانسان أنها ولاية مع انها شدة الحاجة بعد انقضائها . ولو لم تكن الحاجة ملحة والانتظار طويلا لكانت حادثة عادية (١٣٦) .

ومع ذلك هناك فروق بين المعجزة والكرامة . تظهر المعجزة على يد النبى بينما تظهر الكرامة على الولى ، فالفرق بين المعجزة والكرامة هو الفرق بين النبى والولى أو بين النبوة والولاية . ومن صدق بالمعجزة صدق بالولاية ومن آمن بالانبياء آمن بالاولياء . ولكن كيف يوضع النبى على مستوى الولى ، والنبوة على مستوى الولاية ، والمعجزة على مستوى الكرامة ؟ اليس ذلك حطة من النبوة ورفعاً للكرامة ؟ واذا كانت المعجزة تصديق النبى فان الكرامة لقضاء الحاجة . فغاية المعجزة دينية في حين ان غاية الكرامة عملية . واذا كانت الغاية من المعجزة دينية اى الايمان بالله فان الغاية من الكرامة اخلاقية اى التقوى والعمل الصالح . واذا كان صاحب المعجزة معصوماً فان صاحب الولاية ليس كذلك (١٣٧) . واذا

(١٣٦) اذا ظهر الامر الخارق للعادة على يد ظاهر الصلاح والعدالة وليس عنده دعوى النبوة والرسالة فيسمى كرامة . اكرم الله بها كثيرا من الصالحين لاجل ان يحترموا بين الناس أو ليقبل ارشادهم وموعظتهم اذا اقامهم الله في مقام الارشاد أو لتفريج كربهم وقضاء مصالحهم اذا احتاجوا الى ذلك . كل ذلك فضلا من الله عليهم ولا يجب عليه شىء ، الحصون ص ٨٠ — ٨١ .

(١٣٧) الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء . أحدهما تسنية ما يدل على صدق الانبياء معجزة ، وتسمية ما يظهر على الاولياء كرامة ، الاصول ص ١٧٤ — ١٧٥ ، وقد كتب الجوينى كتابا للرد على منكريها ، النظامية ص ٥٢ . الولى هو العارف بالله حسب الامكان ، المواظب على الطاعة ، المجتنب للمعاصى ، يبادر الى التوبة اى التقوى وطاعة الله . اذا ظهرت على يد مستور الحال فتسمى معونة ، واذا ظهرت على يد مانسق تسمى استدراجا ، واذا ظهرت على خلاف ما يطلبه تسمى خذلانا وتكذيبا ، الحصون ص ٨٠ — ٨١ صاحب المعجزة مأمون التبديل ، معصوم عن الكفر والمعصية بعد ظهور المعجزة عليه ، وصاحب الكرامة لا يؤمن بتبدل حاله ، الاصول ص ١٧٤ — ١٧٥ .

كانت المعجزة من فعل الله أكثر من فعل النبي فإن الكرامة من فعل المولى أكثر من فعل الله أو النبي . وقد يكون للكرامة بهذا المعنى ميزة على المعجزة ، وهى أنها من فعل الإنسان وتثبت قدرته على التأثير النفسى وكيف أن التركيز على الشعور يخلق موضوعه سواء حقيقة أو مجرد إحياء بذلك للآخرين . لذلك تقع المعجزة ضرورة بينما تقع الكرامة ضرورة أو اختياراً (١٣٨) .

وإذا كانت المعجزة يراها كل إنسان فإن الكرامة لا يراها إلا المولى . رؤية المعجزة عامة لكل الناس بينما رؤية الكرامة خاصة للمولى وللأولياء . فائدة المعجزة اذن عامة . فى حين أن فائدة الكرامة خاصة (١٣٩) . وإذا كانت المعجزة تقع فى كل وقت يريد النبي فإن الكرامة تقع فى وقت مخصوص يريد الله . ومع ذلك المعجزات قبل البعثة كرامات لان المعجزات دليل على صدق النبوة ، والبعثة لم تكن قد بدأت بعد (١٤٠) . وإذا كان الاعلان عن المعجزة واجبا حتى يراها الناس ويصدقون النبي فإن كتمان الكرامة ضرورى . المعجزة تتطلب المعارضة والتحدى وبالتالي الاعلان عنها ضرورى فى حين أن الكرامة ليست كذلك فتظل طى الكتمان ، وقد يطلع الله

(١٣٨) لذلك كانت شروط الكرامة ثلاثة (أ) أن تجرى من غير إيثار واختيار من المولى وهى تفارق المعجزة من هذا الوجه ، وهو غير صحيح (ب) وصار آخرون الى تجويز وقوع الكرامة على حكم الاختيار ومنعوا وقوعها على قضية الدعوى وهى غير مرضية (ج) ما وقع معجزة لنبي لا يجوز وقوعه كرامة لمولى ، وهو غير صحيح ، الارشاد ص ٣١٦ — ٣١٧ ، النظامية ص ٥٣ — ٥٤ .

(١٣٩) معجزات الانبياء يراها المسلم والكافر ، والطيع والعاصى والفاسق . وأما كرامات الاولياء فلا يراها إلا المولى مثله ولا يراها الفاسق ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ .

(١٤٠) المعجزة كلما أراد النبي يقدر على إيجادها فيدعو الله فيظهر له معجزة . وأما الكرامة فلا تكون إلا فى أوقات مخصوصة يريد الله ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ . المعجزات قبل البعثة كرامات مثل شق بطن الرسل وغسل قلبه ، اظلال الغمامة وتسليم الحجر والمدر ، المواقف ص ٣٣٩ — ٣٤٠ ، الحصون ٨٠ — ٨١ .

عليها: بعض عباده المخلصين (١٤١) . ولكن ما فائدة الكتمان ؟ وكيف يعرف الناس الكرامة ما دامت مجهولة . لا تتعدى غاية الكرامة الا الثقة بالنفس ، والفرح بالذات والرضا عليها وبث الطمأنينة فيها وادخال السعادة عليها . ويظل السؤال الا تظهر الكرامة على يد الفاسق كما تظهر النبوة على يد النبي الكذاب ؟ كيف السبيل الى التفرقة بين الكرامة الحقبة والكرامة الكاذبة ؟

والحقيقة انه لا فرق بين المعجزة والكرامة من حيث ان كليهما يؤيدان الى خرق قوانين الطبيعة وانكار اوليات العقل (١٤٢) . وقد تجرت

(١٤١) المعجزة يعرفها النبي ويعلمها ، ويجب عليه ان يعترف بنفسه أولا بانها معجزة من الله ثم يظهره لغيره لانه لو انكر انها ليست بمعجزة يكفر . اما الكرامة فلا يجب ان يقر بها الولي بانها كرامة لغيره من المؤمنين ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ ، لو جاز ظهور المعجزة على غير نبي على سبيل الكرامة لوجب القطع على ما في قلبه وانه ولي الله ، وهذا لا يعلم من أحد من الصحابة الذين ورد فيهم النص ، الفصل ج ٥ ص ٨٠-٨٠ صاحب المعجزة لا يكتفم بمعجزته بل يظهرها ويتحدى بها خصومه . ويقول ان لم تصدقوني فعارضوني بمثلها . وصاحب الكرامة يجتهد في كتابتها ولا يدعي فيها ، فان اطلع الله عليها بعض عباده كان ذلك تنبيها لما اطلعه الله عليه على حسن منزلة صاحب الكرامة عنده او على صدق دعواه فيها يدعيه من الخال ، الاصول ص ١٧٤ — ١٧٥ ، الكرامة عبارة عما يظهر من غير افتراض التحدي فان كان التحدي فانه معجزة ويدل بالضرورة على صدق التحدي وان لم تكن دعوى فقد يجوز ظهور ذلك على يد فاسق لانه مقدور في نفسه ، الاقتصاد ص ١٠٢ ، شرح الفقه ص ٦٩ ، على صاحب المعجزة اظهارها والتحدى بها ، وصاحب الكرامة لا يتحدى بها غيره ، وربما كتمها ، الفرق ص ٣٤٤ ، المواقف ص ٣٧ ، التحقيق ص ١٥٩ ، لا فرق بين آيات الانبياء وبين ما يظهر من الانسان الفاضل ومن الساحر أصلا الا بالتحدى . كان النبي يتحدى الناس بان يأتيوا به بل ما جاء هو به فلا يقدر أحد على ذلك فقط وان كان ما لم يتحد النبي الناس فليس بآية له ، الفصل ج ٥ ص ٧١ — ٧٨ .

(١٤٢) في الفرق بين معجزات الانبياء وكرامات الاولياء . اعلم ان المعجزات والكرامات متساوية في كونها ناقضة للعادات ، الاصول ص ١٧٤ — ١٧٥ ، فصل في اثبات الكرامات وتمييزها عن المعجزات . عند

الحركة الإصلاحية الحديثة على نفى الكرامات وخوارق العادات على يد
الاولياء واثبات المعجزات وخوارق العادات على يد الانبياء وحدهم (١٤٣) .

« اهل الحق » يجوز انخرق العادات في حق الاولياء ، الارشاد ص ٣١٦ —
٣١٧ ، جواز وقوع الكرامات لانها ترجع الى خرق الله العادة بدعاء
انسان أو عذر صاحبه . وذلك لا يستحيل في نفسه لانه ممكن ولا يؤدي
الى محال آخر ، ولا يؤدي الى بطلان المعجزة ، الاقتصاد ص ١٠٢ ،
خوارق العادات ليست من اهل العباد وانما هي من فعل الرب ، النظامية
ص ٥٢ — ٥٤ وقد أجاز أبو الحسين البصري وحده من المعتزلة وقوع
الكرامات مثل جمهور الأشاعرة ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ .

(١٤٣) هذا ما يفعله محمد عبده في « رسالة التوحيد » اذ يقول :
اما مجرد الجواز العقلي ، وان صدور خارق للعادة على غير نبي مما
تتناوله القدرة الالهية فلا اظن انه موضوع نزاع يختلف فيه العقلاء . وانما
الذي يجب الالتفات اليه هو ان اهل السنة وغيرهم في اتفاق على انه
لا يجب الاعتقاد بوقوع كرامة معينة على يد ولي لله معين بعد ظهور
الاسلام . فيجوز لكل مسلم باجماع الامة ان ينكر صدور أى كرامة كانت
من أى ولي كان ، ولا يكون بانكاره هذا مخالفا لشيء من اصول الدين
ولا مانعا عن سنة صحيحة ولا منحرفا عن الصراط المستقيم اللهم ان يكون
مما صح في السنة وعن الصحابة . اين هذا الاصل المجمع عليه مما يهتدى
به جمهور المسلمين في هذه الايام حيث يظنون ان الكرامات وخوارق
العادات أصبحت من ضروب الصناعات يتنافس فيها الاولياء وتتفاخر فيها
همم الاصفياء ، وهو مما يتبرا منه الله ونبيه واولياؤه واهل العلم اجمعون ،
ويعلق رشيد رضا « بل يزعمون ان هؤلاء الاصفياء ، ولاسيما الموتى
المشهورين كالذين يسمونهم الاقطاب الاربعة هم المتصرفون في شؤون
العالم كلهم وانهم يقضون حاجات الذين يدعونهم من دون الله أو مع الله
بالخوارق المتوقعة لهم من نفع وضر وغير ذلك ، لا اله الا الله وحده ،
لا شريك له » ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ ، ويقول ايضا ، واما ما
احتج به المجوزون من الآيات فلا دليل فيه لان ما في قصة مريم وأصف
قد يكون بتخصيص الله لوقوعه في عهد الانبياء ولا علم لنا بما اكتنف تلك
الوقائع من شؤون الله في انبياء ذلك العهد الا قليلا . واما قصة اهل
الكهف فقد عهدا الله من آياته من خلقه وذكرنا بها لاعتبار بمظاهر قدرته
فليس من قبيل ما الكلام فيه من عموم الجواز فصار البحث في جواز
وقوع الكرامات نوعا من البحث في تناول هم النفوس البشرية وعلاقتها
بالكون الكبير وفي مكان الاعمال الصالحة وارتقاء النفوس في مقامات الكمال
من العناية الالهية . وهو بحث دقيق قد يختص بعلم آخر ، (علم النفس ،
الاخلاق ، التصوف ، الحكمة ..) ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ .

وقد قامت بذلك اتكاء على الموقف الاعتزالي الوسط القديم (١٤٤) . غلو جازت الكرامة لبطلت دلالة المعجزة على النبوة ، وضاع التخصيص ، ولجاز ظهورها على غير النبي ما دامت عامة وشائعة . لو صحت كرامات الاولياء لبطلت معجزات الانبياء . ولو جاز اختراق العادات من كل وجه لجاز اختراقها من كل وجه لا يفرق في ذلك بين كرامة ومعجزة . وينتهي الامر الى التشكك في قوائين الطبيعة ووجود الانسان في عالم يحكمه الوهم وتسيره الرغبات المكبوتة (١٤٥) . واذا كان الانسان قادرا بالدعاء على التأثير في الطبيعة سرا من خلال فعل الله وهى الكرامة ، فالاولى أن يكون قادرا على التأثير فيها مباشرة عن طريق الفعل علانية أمام الناس وعلى رؤوس الاشهاد وليبقى عملا رائدا وسنة للناس ، حاضرا في

(١٤٤) اطبقت المعتزلة على منع انخراق العادات في حق الاولياء . ويهيل الاستاذ ابو اسحق الى قريب من مذاهبهم ، الارشاد ص ٣١٦ — ٣١٧ ، أنكرت القدريّة كرامات الاولياء ، وظنوا أن اجازة ظهور الكرامة للاولياء يقدح في دلالة المعجزة على النبوة ، الاصول ص ١٧٥ ، أنكرت المعجزة الكرامات أصلا للاولياء من الصحابة وغيرهم ، الملل ج ١ ص ١٢٥ ، عند المعتزلة والرافضة والجهمية كرامات الاولياء باطلة أما معجزات الانبياء فثابتة صحيحة . لو كانت كرامات الاولياء ثابتة لبطلت معجزات الانبياء ، ولا يكون فرق بين الانبياء والاولياء ، البحر ص ٥٦ ، أنكرها المعتزلة الا ابو الحسين وابو اسحق ، الطوالع ص ٢١٣ ، وأنكرت الكرامية كرامات الاولياء على وجه ينقض العادة ، الاصول ص ١٨٤ — ١٨٥ ، ورد الاشباعرة على ذلك في النظامية ص ٥٣ — ٥٤ ، النهاية ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، المحصل ص ١٦١ ، المواقف ص ٣٧٠ ، لا يجوز في غير الانبياء نقض العادات ، اللطف ص ٤٥٠ — ٤٥١ ، ص ٤٩٩ .

(١٤٥) اعتمدت نفاة الكرامة على حجتين (أ) لو جاز انخراق العادة من وجه لجاز ذلك من كل وجه ثم يجر مقاد ذلك الى ظهور ما كان معجزة لنبي على يد ولى وذلك يفضى الى تكذيب النبي المتحدى بأية الغائل لمن تحداه لا يأتى أحد بمثل ما أوتيت به . غلو جاز أتيان الولي بمثله لتضمن ذلك نسبة الانبياء الى الافتراء ، (ب) لو جاز انخراق العوائد للاولياء لم نأمن في وقتنا وقومه ، وذلك يؤدى الى أن يتشكك اللبيب في جريان دخلة دما عبيطا وانقلاب الاطواد ذهابا ابزيما ، وحدوث بشر من غير علاقة ، وتجويز ذلك سفسطة التشكك في الضروريات ، الارشاد ص ٣١٧ — ٣٢١ .

التاريخ . وان تجرات الحركة الاصلاحية على انكار الكرامات فانهم مازالت تثبت المعجزات مع تساويهما في خرق قوانين الطبيعة ، وقلب لجرى العادات واخلال للقواعد بالرغم من وجود أصل قديم لنفى المعجزات حرصا على اثبات قوانين الطبيعة (١٤٦) . ولماذا الدفاع عن خرق العادات ؟ وايهما افضل ، أن نعيش في عالم له سنن وقوانين ، يوثق به ونتحكم فيه ، أم نعيش في عالم لا يحكمه قانون ولا يوثق بنظمه ؟ واذا كانت المعجزات تصح فقط في هذا العالم دون أى عالم آخر حيث تسود فيه الإرادة المطلقة بلا طبيعة مكان الهدف من المعجزة هو القضاء على الطبيعة وعلى قوانينها الثابتة في هذه الدنيا حتى تضرب حياة الناس فيستسلمون للقوة القاهرة القادرة على كل شيء بما في ذلك الطبيعة التي استعصى على الناس فهمها والسيطرة عليها . وهل خلق السموات والارض على هذا النظام شبيه بخوارق العادات (١٤٧) ؟ وهل تثبت قدرة الله بالضرورة بخرق العادات والاقرب الى الحكمة أن تثبت بالنظام وسنن الكون ؟ والرسول نفسه لا يخرق الطبيعة . ولا تنخرق قوانين الطبيعة فرحا له أو حزنا على موت أبنائه . ولماذا تستغل نتائج العلم

(١٤٦) من قال بامتناع المعجزة لان تجويز خرق العادة سفسطة . ولو جوزناه لجاز انقلاب الجبل ذهباً وماء البحر دماً ودهناً وأوانى البيت رجالا ، وتولد هذا الشيخ بفعة بلا أب وأم وكون من ظهرت المعجزة على يده غير من ادعى النبوة بأن يعدم ويوجد مثله ولا يخفى ما فيه من الخبط والاخلال بالقواعد ، المواقف ص ٣٤٥ ، ويقول محمد عبده ان المعجزة ليست من نوع المستحيل عقلا فان مخالفة السير الطبيعى في الابداع مما لم يقدّر دليل على استحالة (امتناع المريض عن الطعام ولا يموت على عكس الحالة العادية) فان قيل : ان ذلك لابد أن يكون تابعا لنا موسى آخر طبيعى ، قلنا : ان واضع الناموس هو موجد الكائنات فليس ممن المحال أن يضع نواميس خاصة بخوارق العادات غاية ما في الامر أننا لا نعرفها ، الرسالة ص ٨٤ - ٨٦ .

(١٤٧) يشير القرآن الى نظام الطبيعة الثابت في عديد من الآيات مثل « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ، ولا الليل سابق للنهار ، وكل في فلك يسبحون » (٣٦ : ٤٠) ، « ما ترى في خلق الرحمن من تفاوت » (٦٧ : ٣) ، « وكل شيء عنده بمقدار » (١٣ : ٨) ، « أنا كل شيء مخلقه بقدر » (٥٤ : ٥٩) .

وقوانينه الحديثة مثل الإلتحاد لاثبات المعجزات وانكار قوانين الطبيعة ، وهى قوانين متغيرة تثبت اليوم ما تنفيه غدا وتنفى بالامس ما تثبته اليوم وتجعل الدين ملحقا للعلم وتابعاً له ؟ ان وجود ظواهر شاذة فى الطبيعة انما تحدث وفقاً لقوانين أخرى أعم منها وأشمل . فالمعجزة حادثة طبيعية تحدث وفقاً لقانون طبيعى نجهله حتى الآن : المسألة اذن مرهونة بتقديم العلم ، وتاريخ المعجزات جزء من تاريخ العلم وتقدمه (١٤٨) .

ب - المعجزة والسحر : ولما كانت المعجزة خرقاً لقوانين الطبيعة فانها تقترب من السحر والشعوذة والمخاريق والطلسمات والحيل . فهى كلها خرق لقوانين الطبيعة وهدم لبدايات العقل وشهادة الحس ان حقيقة او خيالاً ، واقعا او ايهاما . فالسحر عند البعض موجود وثابت . فمرتقى الساحر فى الهواء او يقلب الانسان حماراً . فالسحر قلب للاعيان واحالة للطبائع حقيقة ليس خداعاً . وكل من يثبت المعجزة بهذا المعنى فانه يثبت السحر على هذا الاساس (١٤٩) . ولا فرق بين السحر والعين فكلاهما ثابت

(١٤٨) أنظر ترجمتنا ، اسبينوزا : رسالة فى اللاهوت والسياسة ، المقدمة عن المعجزة ص ٦٥ - ٦٩ .

(١٤٩) يثبت أهل السنة وجود السحر . فالسحر ثابت ، لا يمتنع ان يرتقى الساحر فى الهواء ويتنطق فى جو السماء ، وبسرق ، ويثولج فى الاكوان والخوقات الى غير ذلك مما هو من قبيل مقدرات البشر . اذ الحركات فى الجهات من قبيل مقدرات الخلق . ولا يمتنع عقلاً ان يفعل الرب عند ارتياد الساحر ما يستأثر بالاقتدار عليه فان كل ما هو مقدور للعبد واقع بقدرة الله ، الارشاد ص ٣٢٠ - ٣٢٣ ، يجوز ان يقلب الساحر بسحره الانسان حماراً وأن تذهب المردة الى الهند فى ليلة وترجع ، مقالات ج ٢ ص ١١٥ ، وعند الباقلانى الساحر يمشى على الماء على الحقيقة وفى الهواء ويقلب الانسان حماراً على الحقيقة وأن كل ذلك موجود من الصالحين على سبيل الكرامة ، السحر قلب للاعيان ، واحالة للطبائع وانهم يرون أعين الناس ما لا يرى ، الفصل ج ٥ ص ٧١ ، أصحاب الحديث وأهل السنة يصدقون بأن فى الدنيا سحرة ، وأن الساحر كافر كما قال الله ، وأن السحر كائن موجود فى الدنيا ، وقد اتفق الفقهاء على وجود السحر واختلفوا فى حكمه ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، وقال بعض

وجود (١٥٠) . وهناك عديد من الشواهد النقلية تدل على وجوده ترتكز على وقائع تاريخية محددة كانت أسباب النزول (١٥١) . والسحر نوعان ، الاول ما يأتى من قبل الكواكب من خلال الطلسمات فى التأليف بين الطبائع . والثانى هى الرقى ، وهو كلام مكتوب من حروف مقطعة غدت قوة تثير الطبائع (١٥٢) .

الأصحاب السحر كفر مؤول . وقال الماتريدى القول بأن السحر كفر على الإطلاق خطأ ويكون كفرا ان كان رد ما لزمه فى شرط الايمان ، شرح الفقه ص ١٣٤ .

(١٥٠) السحر والعين حق عندنا خلافا للمعتزلة لقوله « العين حق » ، « ان العين لتدخل الغير والجهل القدر » ، شرح الفقه ص ١٣٤ .

(١٥١) الشواهد النقلية مثل « وما أنزل على الملكين ببال هاروت وماروت » (٢ : ١٠٢) ، « ومن شر النفاثات فى العقد » (١٣ : ١ : ٤) ، « يخيّل اليه من سحرهم » (٢٠ : ٦٦) ، وقد اتفق المفسرون على أن سبب نزول سورة الفلق ما كان من سحر لبيد بن أعصم اليهودى لرسول الله فأنه سحره على مشط ومشاطة تحت راعونه فى بئر ذروان ! وقد سحر ابن عمر فتوعلكت يده ، كما سحرت جارية عائشة . الفصل ج ٥ ص ٧٢ .

(١٥٢) السحر نوعان : (أ) ما هو من قبل الكواكب كالطابع المنقوش فيه صورة عقرب فى وقت كون القمر فينتفع أمساكه من لدغة العقرب . ومن هذا الباب كانت الطلسمات . وليست احالة طبيعية ولا قلب عين ولكنها قوى ركبها الله مدافعة لقوى آخر لدفع الحر للبرد ، ودفع البرد للحر ، ، وقتل القمر للدابة المدبرة اذا لاقى المدبرة ضوءه اذا كانت دبرتها مكشوفة للقمر . ولا يمكن دفع الطلسمات لاننا قد شاهدنا أنفسنا آثارها ظاهرة الى الآن من قرى لا تدخلها جرادة ولا يقع فيها برد وكسر قسطة لا يدخلها جيش الا أن يدخل كرها وهى أعمال قد ذهب من كان يجسنها جملة وانقطع من العالم ولم يبق الا آثار صناعتهم . ومن هذا الباب ما تذكره الاوائل فى كتبهم فى الموسيقى وأنه كان يؤلف به بين الطبائع وينافر به ايضا بينها (ب) الرقى ، وهو كلام مجموع من حروف مقطعة فى طوالع معروفة ايضا يحدث كذلك التركيب قوة تستثار لها الطبائع وتذافع قوى أخرى رقى الرمل الحاد القوى الظهور فى أول ظهوره فيبيس ويذبل ويقطع . الخ ، الفصل ج ٥ ص ٧٢ ، فصل فى التنبيه على الحيل المحكية عن الحلاج وغيره ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٢٦٤ .

فإذا كان السحر يشارك المعجزة والكرامة في أن الكل خرق لقوانين الطبيعة وهدم لبداهات العقول أصبح الفرق بينهم في الدرجة لا في النوع . فإذا كان فاعل المعجزة هو الله مباشرة أو من خلال النبي فإن فاعل السحر هو الجن والشياطين ، وبالتالي يزداد الامر غموضاً في المجهول . وإذا كانت المعجزة خارج نطاق القدرة الانسانية فإن السحر يكون من مقدورات البشر ويكون الله قادراً عليه . السحر نوع من القدرة الخارقة في حدود القدرة البشرية ، وتمن مستمر للانسان أن يكون أقدر مما هو عليه ان استعصت عليه الحيل ، وانقطعت به السبل . وإذا كانت الحيلة من أنواع السحر تظل المعجزة من الله والحيلة ليست كذلك . وتظل المعجزة حادثة خارقة للطبيعة في حين قد لا تكون الحيلة كذلك يمكن تعلمها ، وهناك علم بأكمله للحيل . وإذا كانت المعجزة لا يقع فيها الاشتراك بل تظل خاصية فريدة للنبي فإن الاشتراك يقع في الحيل . وإذا كانت المعجزة للأنبياء وهدمهم فإن الحيل لاهل صناعة الحيل . وإذا كانت المعجزة لا تفتقر الى آلات فإن الحيل تعتمد على الآلات . وإذا كانت المعجزة تحدياً لاهل الصناعة فإن الحيلة ليست كذلك لهم (١٥٣) . ولكن تستعمل المعجزة لغة السحر اذا كان العصر عصر سحر . فالمعجزة انما تأتي بلغة العصر وطبقاً لمستوى علومه (١٥٤) . ولكن يظل يفلب عليها معاً

(١٥٣) يرصد القاضي عبد الجبار الفرق بين المعجز والحيلة ، كالاتى (أ) المعجز من الله والحيلة ليست كذلك (ب) المعجز خارق للعادة وناقض لها والحيلة ليست كذلك لأنها قائمة على خفة اليد (ج) المعجز لا يتعلم بعكس الحيلة (د) لا يقع في المعجز الاشتراك والحيلة يقع فيها (هـ) لا يفتقر المعجز الى آلات والحيلة تفتقر اليها (و) المعجز لاهل الصناعة والحيلة ليست لاهل الصناعة . الشرح ص ٧٥٢ ، فصل في بيان التفرقة بين المعجز والحيل ، المغنى ج ١٥ ، ص ٢٦٤ .

(١٥٤) وذلك مثل سحر موسى ، وطيب عيسى ، وقرآن محمد . فقد جعل الله معجزة كل نبي مما يتعاطاه أهل زمانه حتى جعل معجزة موسى قلب العصا حية لما كان الغالب على أهل ذلك الزمان السحر . وجعل معجزة عيسى أبراء الاكسمة والابرص لما كان الغالب على أهل زمانه الطب . وجعل معجزة نبينا محمد القرآن وجعله في أعلى طبقات الفصاحة لما كانت الغلبة للفصاحة والفصحاء في ذلك الزمان وبما كان يفاخر أهله ويتباهى ، الشرح ص ٥٧٢ .

انها خرق لقوانين الطبيعة وتغير في جواهر الاجسام حتى اذا توجهت المعجزة أساسا الى الجواهر يتوجه السحر أساسا الى الاعراض (١٥٥) . وبالرغم من أن الكرامة أيضا كالمعجزة وقضاء حاجات ولا تظهر الا على ولى تقى فاضل فلن السحر شر لا يظهر الا على فاسق . فالتعارض بين الكرامة والسحر مثل التعارض بين الخير والشر (١٥٦) . وطبقا لهذه الفروق بين المعجزة والكرامة من ناحية والسحر من ناحية أخرى لا تكون المعجزة سحرا (١٥٧) .

والحقيقة أن الفرق بين المعجزة والسحر ليس كبيرا ما دام كلاهما خرقا لقوانين الطبيعة وانكارا لبدايات العقل (١٥٨) . كلاهما يقوم في

(١٥٥) المعجزة تقلب الجواهر اختراعا ووجودا وعدما ، وتحيل الاعراض التى هى جوهريات ذاتيات وهى الفصول التى تؤخذ من الاجناس كقلب العصا حية وحنين الجذع واجياء الموتى والبقاء فى النار ساعات ، وكذلك الاعراض التى لا تزول الا بفساد حاملها فهذا لا يقدر عليه الا الله . اما احالة الاعراض من الغيرات التى تزول بفساد حاملها فتتم بالسحر والطلسمات بالتخييل بنوع من التحديق ، وهو أمر يقدر عليه من تعلمه ، ويمكن تعلمه لمن يريد . فالسحر لا يحيل عينا ولا يقلبها ، ولا يحيل طبيعة ، الفصل ج ١ ص ٦٠ — ٦١ ، ص ٨٥ ، الفصل ج ٥ ص ٧٤ — ٧٥ ، ص ٧٨ — ٧٩ .

(١٥٦) السحر لا يظهر الا على فاسق . والكرامة لا تظهر على فاسق . وهذا من اجماع آلات وليس دليلا عقليا وان كانت لا تظهر على ملعن بفسق ، الارشاد ص ٣٢٠ — ٣٢٣ .

(١٥٧) فصل فى بيان التفرقة بين المعجز والحيل ، المبنى ج ١٥ ص ٢٦٤ ، ما عدا أمر الانبياء على الامتناع لا يجوز البتة وجود ذلك لا من ساحر ولا من صالح بوجه من الوجوه لانه لم يقم برهان بوجود ذلك ولا صح به نقل وهو ممنوع فى العقل ولو كان ذلك ممكنا لاستوى الممتنع والممكن والواجب وبطلت الحقائق كلها وأمكن كل ممتنع ولحق هاهنا بالسفسطائية على الحقيقة ، الفصل ج ٥ ص ٧٢ .

(١٥٨) قال القيروانى فى رسالته : وينبغى أن تخطط علما بمخاريق الانبياء ولا تكون كموسى فى دعواه التى لم يكن له عليها برهان سوى المخربة بحسن الحيلة والشعبذة ، الفرق ص ٢٩٧ ، ليس ينكر أحد

الشعور على بناء واحد ، وكلاهما يؤدي وظيفة واحدة . وان اعتبار المعجزات حيلة ومخاريق رد فعل طبيعي على اعتبارها وقائع حدثت بالفعل . فكلما منها رد فعل على الآخر . وهى فى الحقيقة صور فنية للتأثير على النفوس والايحاء بالمعاني (١٥٩) . ان الطبائع لا تتغير لا بفعل المعجزة ولا تحت اثر السحر . هناك خواص للاشياء لا يمكن التحايل عليها او سحرها الا بخداع الحواس والايهام . ليس هناك عين او رقى . فالعين مجرد حدوث شر للآخر بناء على استكثار الخير له . ودون هذا الحكم النفسى من الذات فلا حكم بالشر على الواقع . اما بالنسبة للرقى فلا وجود لقدرة للكلام الكتابى المدون ، مقطعا فى حروف او مجمعا فى جمل . لا اثر للكلام الا من خلال الصوت والتعبير والجهر بالقول او بتنفيذه فى احكام عملية وسلوك فعلى . وقد قامت احدى الحركات الاصلاحية من قبل برفض الرقى والتمائم والاحجية . ان ما يسمى سحرا هو نقاء كيمائى فى الظواهر الطبيعية طبقا لقوانين التفاعل التى يسميها الجاهل بها سحرا . كما ان الحقائق تقوم على التمييز بين الواجب والممكن

=
من ذكرتم ظهور هذه الامور على يد موسى وعيسى وانما ينكرون كونها معجزا ، ويدعون انها حيل وتخيل ومخاريق . ليس تنكر البراهمة والمجوس والفلاسفة والمحددة ظهور هذه الامور على يد موسى وانما يدعون انها حيل ومخاريق ، التمهيد ص ١٣٨ — ١٤٠ ، الاصول ص ١٦٢ .

(١٥٩) خداع الحواس احيانا لا يعنى انها ليست سليمة ، والعقول سليمة على رتب محدودة معلومة لا تبدل على حدودها ابدا ، الفصل ج ٥ ص ٧٧ — ٧٨ ، ينكر المعتزلة السحر والشعوذة والحيلة ، ولديهم السحر هو التمويه والاختيال ، ولا يجوز ان يبلغ الساحر بسحره قلب الاعيان او ان يحدث شيئا لا يقدر غيره على احداثه ، السحر ليس قلب الاعيان ولكنه اخذ بالعيون كنحو ما يفعله الانسان منا يتوهمه المتوهم على خلاف حقيقته ، مقالات ج ٢ ص ١١٥ ، وعند هشام بن الحكم ، السحر خديعة ومخاريق ولا يجوز ان يقلب الساحر انسانا حمارا او العصا حية كان يجيز المشى على الماء لغير نبى ولا يجوز ان تظهر الاعلاء على غير نبى ، مقالات ج ١ ص ١٢٧ ، والعجيب ان حكم الشرع هو ان يقتل الساحر لا الساجرة لان القتل للمرتد لا للمرتدة ، شرح الفقه ص ١٣٤ .

والمستحيل وهى من بدايات العقول . السحر كالمعجزة نفى لقوانين الطبيعة وزعزعة لثقة الشعور بالطبيعة والعقل وجعله خاضعا لصاحب السلطة والاثـر .

رابعاً : تطور النبوة .

لم يظهر الوحى مرة واحدة بل وقع على مراحل . لا توجد اذن نبوة واحدة بل عدة نبوات متتالية منذ أول الانبياء وهو أول البشر ، آدم ، حتى آخر الانبياء دون أن يكون آخر البشر ، محمد . فما الصلة بين مراحل الوحى السابقة ، وما الصلة بين هذه المراحل جميعا وآخر مرحلة التى بها خاتم النبوة ؟ ما صلة السابق باللاحق واللاحق بالسابق ؟ هل هى صلة تقدم واكتمال ، تغير وثبات ، تطور وبناء ؟

وقد سمي القدماء ذلك «النسخ» . ولا يعنى النسخ فقط تبديل آية بدل آية كما هو الحال فى آخر مرحلة من مراحل الوحى بل ظهور وحى تابعا لوحى آخر ، وظهور نبوة بعد نبوة . يعدّ النسخ هنا بين مرحلة وأخرى وليس بين آية وآية داخل نفس المرحلة . هو النسخ العنام وليس النسخ الخاص ، نسخ النبوة وليس نسخ الآية ، نسخ المسيحية لليهودية ، ونسخ الاسلام للمسيحية مثلا . والنسخ لا يكون الا فى الشرائع والنظم والعبادات والاعراف أما فى العقائد ، فلا يوجد نسخ ، فالقوانين النظرية واحدة لا تتبدل . أما كيفية ممارستها وتطبيقاتها وضياغاتها فى قوانين وتشريعات فهى التى يقع فيها النسخ . لا يعنى النسخ اذن الإبطال والازالة بل يعنى التطور والتقدم وتكييف الشريعة طبقا لدرجة تقدم الوعى البشرى فى الاصول والفروع ودفعها درجة أخرى الى الامام اسهاما فى عملية الاسراع فى التطور من أجل الوصول الى تحقيق الغاية من الوحى وهو استقلال الوعى الانسانى عقلا وارادة . فى حين أن النسخ فى آخر مرحلة يتوجه فقط الى الفروع دون الاصول .

ولم يقتصر القدماء على ديانات الوحى المذكورة فيه فحسب بل ضموها اليها الديانات البشرية الأخرى التى قد تكون فى أصلها نبوات الهية

أو تكون نبوات انسانية صرفة . لذلك لا يقتصر القدماء على الحديث عن اليهودية والمسيحية والاسلام كبرى المراحل بل أيضا عن البراهمة والصابئة والمجوس خاصة وأن لهم مواقف بالنسبة لديانات الوحي ويعترفون بأنبيائهم ويقولون بنبواتهم (١٦٠) . وقد تعرض القدماء للفرق والديانات التي عرفها العرب والمسلمون . فاليهودية والمسيحية فرق عربية ولا شأن لها باليهودية والمسيحية كما عرفها الغرب بعد ذلك ثم نقلنا نحن معرفتها بهم منه . اللهم الا اذا كان هناك استمرار بين الفرق العربية القديمة والفرق الغربية الحديثة . الفرق اليهودية والمسيحية هي الفرق داخل الحضارة وليس خارجها ، وكذلك البراهمة والصابئة والمجوس هي الفرق التي عرفتها الحضارة وانتشرت داخلها بعد أن تحول أصحابها الى الدين الجديد أو بقى البعض منهم على دياناتهم القديمة أو عرفها المسلمون فقط تاريخيا اثر الترجمة ومعرفة ديانات الامم السابقة وملها سواء كانت بلادها مفتوحة أو لم تفتح بعد واقتصر الامر على نقل تراثهم . واخذ القدماء معارفهم عن الديانات القديمة من مصادرها الاولى أى من الكتب المقدسة لكل دين وملة وليس من كتب تاريخ الفرق القديمة أو رواية وسماعا دون التحقق من المصادر . وبالتالي فان معرفتهم بها موثقة وليست كمعرفتنا نحن بآراء الخصوم وفرق المعارضة التي لا نعلمها في الغالب الا من كتب تاريخ الفرق التي كتبتها الفرق الناجية . ويثبت القدماء نبوة كل الانبياء وكل مراحل الوحي السابقة دفاعا عن اكتمال الوحي وشموله ضد منكرى احدى مراحل نيابة عن باقى الفرق ، فكانهم يقومون بعملهم ويعمل غيرهم ، وكأن آخر مرحلة هي الامة على شمول الوحي واكتمال النبوة ، وهي القادرة على تبنى الوحي في تمامه وكماله حرصا عليه وليس دفاعا عن قوم أو ملة أو عنصر أو جنس وتنكرا للاقوام

(١٦٠) من أهل هذه الملة (اليهود) وأهل هذه النحلة أى من أنكر التثليث موافقون لنا في الاقرار بالتوحيد بالنبوة وآيات الانبياء وبنزول الكتب المقدسة من عند الله الا أنهم فارقونا في بعض الانبياء دون بعض . وكذلك وافقنا الصابئة والمجوس على الاقرار ببعض الانبياء ، الفصل ج ١ ص ٨٧ .

والملل والشعوب الأخرى . فكل ملة تقطع مراحل الوحي وتوقفه عندها ،
وآخر مرحلة تعترف بالراحل جميعا ولا توقف الوحي الا عند اكتمال النبوة
وتحقق غاية الوحي في التاريخ . وقد قام بذلك البعض دون البعض ،
سواء في نشأة الحضارة ام في ذروتها ، في المشرق أو في المغرب . فقد
بدأت الامم المغلوبة بعد الفتح التوجه الى الدين الجديد من الخلف بعد أن
عجزت عن مواجهته من الامام بنشر دياناتها السابقة وعقائدها القديمة
في حضارة تقوم على التسامح الدينى والحوار الفكرى وتعدد الاديان (١٦١) .

١ — هل يستحيل النسخ بين المراحل ؟

إذا كان من الممكن تناول موضوع النبوة امكانا ووقوعا على نحو
نظري خالص فانه يصعب فعل ذلك حين الحديث عن تطور النبوة .
فما دام الامر مع التاريخ فلا بد من أسماء أنبياء وأسماء فرق ومذاهب ،
ويتحول علم أصول الدين بالضرورة من علم للعقائد الى علم للفرق .
وتطور النبوة انما يعنى بتعبير اصطلاحي « النسخ » ، فالتطور يعنى
المراحل ، والنسخ هو احد اشكال العلاقات بين هذه المراحل . ولما
كانت النبوة متطورة ، وكان الوحي قد وقع على مراحل عدة كان من
الضرورى أولا اثبات النسخ ضد منكريه وهم اليهود . وتنكر اليهود
النسخ لانها تنضرر منه مرتين ، مرة بنسخ المسيحية لليهودية ، ومرة
بنسخ الاسلام للمسيحية . ومن ثم كانت المحاولات لاثبات النسخ

(١٦١) افرد الباقلانى في « التمهيد » وابن حزم في الفصل مكانا بارزا
للنبوة وكأنها هى الموضوع الرئيسى في علم التوحيد ، باب الكلام على
اليهود في الإخبار ، التمهيد ص ١٣١ — ١٤٧ ، كما رد عليهم لاثبات
النسخ ، كما أسهب ابن حزم في الفصل في بيان وجوه النقل واثبات
التحريف والتبديل في الكتب المقدسة ، وقد كان لوجود ابن حزم في الاندلس
اثر كبير في تناوله موضوع النبوة بهذا الاسهاب والتفصيل حيث يسود
نوع من العقلانية ، ووجود نصوص الفرق غير الاسلامية خاصة اليهودية
والنصرانية ومصادرها الاولى ، وتعاون الجميع على البحث والتحصيل
نظرا لجو التسامح الدينى والاخاء المذهبي الذى كان يميز الاندلس ابان
الحكم الاسلامى .

(بالاضافة الى التحريف الذى تشترك فيه المسيحية) موجهة اساسا ضد اليهود مع تعدد فرقهم المختلفة . وهم قسمان . القسم الاول أبطل النسخ ابتداء كاستحالة عقلية ولم يجعله ممكنا اذ يستحيل أن يأمر الله بشيء وينهى عنه فينقلب الحق باطلا والباطل حقا ، وتتحول الطاعة الى معصية والمعصية الى طاعة ، ويوقع الله فى الجهل والندم ويحدث تغيرا فى العلم الالهى وتقلبا فى الارادة الالهية وهو سؤال البداء : هل يجوز البداء على الله ؟ ولكن نظرا لاختلاف الفرق اليهودية فيما بينها حول النسخ فيما يتعلق باى النبوات تنسخ فلم تفصل فى هذه الحجة الاولى ، حجة البداء ولكن فصلت فيها الفرق الاسلامية المنكرة للنسخ طبقا لهذه الحجة النظرية المبدئية (١٦٢) . والقسم الثانى أجاز النسخ ولكنه أنكر وقوعه فى نبوته وان وقع فى نبوات الآخرين واعتمادا على حجة نقلية من موسى يحرم فيها وقوع النسخ فى التوراة . الفرق اليهودية كلها تثبت النسخ ولكنها تختلف فى المنسوخ ومداه ووجهته .

ان جواز النسخ عقلا وعدم وقوعه نقلا يجعل العقل معارضا للنقل كما يجعل الجواز العقلى فارغا بلا مضمون ما دام لا يقع فى حين أن الجواز العقلى والامكان الواقعى شيء واحد . والاعتماد فى ذلك على النقل يضعف من الجواز العقلى فالمعارض العقلى أقوى من النقل . وبالتالي ان نقل عن موسى قوله ان شريعته آخر الشرائع فانه يكون معارضا بالعقل لان نبوة موسى احدى مراحل الوخى . وهناك فرق بين وقوعه سمعا وعدم وقوعه نقلا ، فقد يقع سمعا ولا ينقل ، وعدم نقله لا ينفى عدم وقوعه . فان وقع ونقل أى فان قاله بالفعل فقد يعنى ذلك مجازا بان شريعته شريعة عظيمة ، وأنه ليس فى الشرائع أعظم من التوراة . والتوراة بالفعل لا تنسخ لانها تحتوى على مجموع القيم الانسانية العامة ، وأعيد تثبيتها فى شريعة عيسى كليا وفى شريعة الاسلام جزئيا . ويمثل هذا القول

(١٦٢) أرجأنا ذلك الى رابعا : تطور النبوة ٣ - النسخ فى آخر مرحلة .

خطورة اعظم اذا ما تم الانتقال من نسخ الشرائع الى نسخ النبوات ، ومن عظمة التوراة وشريعتها التي لا تنسخ الى انكار النبوات التالية لموسى مثل نبوة عيسى ونبوة الاسلام . ويبدو أن الهدف من انكار النسخ ليس التمسك بشريعة التوراة اعتمادا على قول موسى بل انكار لنبوتى عيسى والاسلام لان من اليهود من يقر بنبوات تسعة عشر نبيا بعد موسى . وقد يكون الدافع الاول والاخير هو انكار نبوة الاسلام وليس نبوة عيسى الذى يثبت شريعة التوراة ويعمل بها ولكنه فقط يجدها من الداخل ويعيد اليها روحها وتقواها الباطنية . فلو جازت نبوة الاسلام لجاز نسخ الشرائع قبله ، وبالتالي تبطل شريعة التوراة مع أن نبوة الاسلام تثبتتها . والنسخ فى الحقيقة ليس رفعا بل تبديل حكم بحكم آخر مثله أو خير منه . وكل نظرة تراثية تأخذ بأقوال الاحبار فانها ترفض النسخ ، فالتنسخ تجديد فى حين أن أقوال الاحبار تقليد (١٦٣) .

وقد ينكر نسخ الشرائع عقلا وسمعا . فنسخ الشرائع محال عقلا وجاء السمع بتأكيد حكم العقل . وهو موقف أكثر اتساقا من جواز النسخ

(١٦٣) هذه هى فرق الشيعية اليهودية التى تقول بأن نسخ الشرائع وإرسال نبي بعد موسى لنسخ شريعته جائز عن طريق العقل وليس على جهة النقل . فقد صرح موسى فى التوراة بأن شريعته لا ينسخها أحد بعده ، التمهيد ص ١٣١ ، وقد أنكر جمهور اليهود صدق نبوة محمد لا بخصوص نظر فى معجزاته بل لزعمهم أنه لا نبي بعد موسى ، فأنكروا نبوة محمد وعيسى طبقا لشبهتين (أ) النسخ محال فى نفسه لأنه يدل على البداء والتغير (ب) قول موسى بعدم نسخ شريعته . الاقتصاد ص ١٠٣ - ١٠٥ ، ولو جاز أن يكون محمد نبيا لجاز نسخ الشرائع والنسخ محال ، الغاية ص ٣٤٩ ، استحالة أن يكون الشيء حسنا وقبيحا ، الغاية ص ٣٥٨ - ٣٥٩ ، قول موسى ضد النسخ المحصل ص ١٥٤ - ١٥٧ ، التحقيق ص ١٧٥ - ١٧٦ ، وأقر اليهود بتسعة عشر نبيا بعد موسى ومن قبله من الانبياء وأنكروا عيسى ومحمد ، الاصول ص ٢٥٧ - ١٥٩ ، وزعم أكثرهم أن الأمر اذا ورد مطلقا لم يجوز ورود نسخ حكم بعده ، وأجاز آخرون منهم النسخ عن طريق العقل وقالوا أنها لم تقرر بنسخ شريعة موسى لأنه أمرنا بالتمسك بها ، الاصول ص ٢٢٧ - ٢٢٨ ، الارشاد ص ٣٢٨ - ٣٤١ ، والربانية وهم الاشعية يأخذون بأقوال الاحبار ومذاهبهم وهم جمهور اليهود ، الفصل ج ١ ص ٧٨ .

عقلا وامتناع نقله سمعا . وتقوم الاستحالة العقلية على بعض المقولات
الاسلامية التي كانت سائدة بالاندلس سواء عند بعض الفرق الاسلامية
مثل البداء وتجويز الجهل على الله أو في علم أصول الفقه باستحالة نسخ
الشيء قبل امتثاله وقت فعله ، فالشريعة اليهودية كانت متمثلة منذ
موسى وكان وقت فعلها قد حان ، ومثل نسخ الاخف بالاثقل على سبيل
العقوبة للمكلف ، وشريعة عيسى وشريعة الاسلام ليست بأثقل من شريعة
التوراة ان لم تكن أخف . ويظهر الاثر الاسلامي في هذه الفرقة اليهودية
في أخذها التوراة وحدها وما في كتب الانبياء وتكذيب أقوال الاحبار . أما
النقل عن موسى فسنده ضعيف . وان صح فمعناه مشروط بعدم خلو نبي
آخر . فان بطل استحالة النسخ عقلا وشرعا صح جوازه (١٦٤) .

وقد يكون الهدف من النسخ التوقف عند مرحلة دون مرحلة والاعتراف
بنبي وانكار نبي آخر وهو ما يعارض مسار التطور والهدف من توالى
النبوات . قد تعظم مرحلة بالنسبة الى أخرى ، وقد تشير مرحلة الى
تغير كیفى بينها تشير الاخرى الى مجرد تغير كمي . لذلك كانت نبوة
موسى وهارون ويوشع لا يمكن انكارها . فموسى صاحب التوراة وهارون
صاحب المعبد والخلافة ويوشع غازى الارض والآخذ بيد اليهود من التيه
والمستقر فى فلسطين . فبينما تقصر النبوة لقصورها على انبياء « الشريعة
والارض » توسع لتصبح كل من تظهر عليه المعجزات من اجل رد

(١٦٤) هذه هي فرق العنانية التي تقول بأن نسخ الشرائع محال
عقلا والسمع ورد بتأكيد العقل ، وعند فريق منهم أن نسخ الشيء قبل
امتثاله ووقت فعله بداء ودلالة على الجهل . وعند فريق آخر النسخ
بما هو أشق على سبيل العقوبة للمكلف ، التمهيد ص ١٣١ ، وهم أصحاب
عنان الداودى ، وتسميتهم اليهود العراس والمس . لا يتعدون شرائع
التوراة ، وما جاء في كتب الانبياء ، ويتبرأون من قول الاحبار ويكذبونهم .
فرقة منهم بالعراق ومصر والشام وبالاندلس بطليطلة وطليطيرة ، الفصل
ج ١ ص ٧٨ ، الغاية ص ٣٤٩ ، ويرد عليهم أهل السنة بضعف السند
عن موسى وبأن المعنى مشروط بعدم خلو نبي آخر ، الغاية ص ٣٥٧ —
٣٥٨ ، الشرح ص ٥٧٩ — ٥٨٣ ، وبالتالي فان النسخ عند أهل السنة
والمعتزلة جائز سمعا وعقلا ، الشرح ص ٤٧٦ ، ص ٥٨٥ — ٥٨٦ .

الاعتبار لباقي الانبياء من بنى اسرائيل . ثم تعتبر المعجزات في حالة عيسى ومحمد حيل ومخاريق تبطل نبوتهم . ثم يستثنى عيسى كنبى صادق بأنه لم يظهر بعد وأنه سيظهر في نهاية الزمان . ونهاية الزمان على الارض لانه لا يوجد بعث وحياة بعد الموت . ونظرا للخلاف التاريخى حول التوراة ، فقد يكون لكل فرقة توراتها تقرأ فيها عقائدها وترى فيها نفسها ، فالتوراة هى السجل التاريخى لكل فرقة . أما أرض المعاد فالشام وليس فلسطين ، ونابلس وليس القدس ما دام سليمان ليس نبيا مما يدل على ان القدس لم يكن لها هذه الدلالة التى لها الآن فى اليهودية لا قبل سليمان ولا بعده (١٦٥) .

ويمكن الاعتراف بنبوات المراحل السابقة بشرط ألا تكون نسخا لبعضها البعض ، وكأن نبوة وحى مستقل بذاته وليست حلقة فى مسلسل النبوات وبالتالي تنتفى الحكمة من التسلسل الا وهو تطور البشرية وارتقاؤها من مرحلة الى أخرى . كل نبوة مستقلة بذاتها وبالتالي لا يحدث تراكم كمى يؤدى الى تغير كيفى ، ولا يحدث تواصل بين النبوات ، وتبدأ بكل نبوة من الصفر ومن حيث بدأت الاولى لدى شعب آخر وبالتالي ينتهى خط التقدم الذى يخترق النبوات او على الاقل يغيب التصور الحلوونى

(١٦٥) هذه هى فرق السامرية . فقد اثبتت نبوة موسى وهارون ويوشع بن نون وانكرت غيرهم والرسل بعدهم كسليمان وحزقيال واليشع وغيرهم ، التمهيد ص ١٣١ ، اقرؤا نبوة موسى وهارون ويوشع ومن قبلهم من الانبياء وانكروا منهم بعد ذلك ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وقال آخرون بنبوة كل من ظهرت الاعلام على يده بعد موسى ، وأن محمدا وعيسى ليسا أنبياء ، ومعجزاتهم اما لا أصل لها أو حيل ومخاريق ، وأن عيسى الذى أخبروا بنبوته لم يأت بعد بل سيأتى ، وهو نبى صادق ، التمهيد ص ١٣١ ، ولا يقرون بالبعث ، لهم توراة مستقلة . ومدينة القدس هى نابلس ، وهو بيت المقدس ، ولا يقصدون بيت المقدس . وهم بالشام لا يستحلون الخروج منها ، الفصل ج ١ ص ٧٨ ، ص ٨٣ — ٨٥ ، ويثبت أهل السنة ضدهم نبوة عيسى . ووجه الدلالة فى ذلك تواتر الاخبار على أعلامه المناقضة للعادة مثل احياء الموتى وابراء الاكه والابرص . وان تكذيب اليهود مثل تكذيب الدهرية ، الاصول ص ١٦٠ — ١٦١ ، ص ١٨١ — ١٨٢ .

لها الذى يجمع بين الدائرة والخط ، بين العود الابدى والتقدم . وكل نبوة محدودة بقوم وجنس وليست عامة للبشر جميعا ، ولا توجد نبوة واحدة قادرة على اختراق حدود القومية والجنس بما فى ذلك اليهودية . فالنبوة خاصة وليست عامة . فاذا كان النسخ جائزا عقلا ولكن غير واقع عملا فانه يكون بلا فائدة ، ويكون الجواز العقلى مجرد افتراض صورى لا اثر له ولا فاعلية فيه . فاذا ما تم الاعتراف بنبوتى عيسى ومحمد ، كل منهما لقومه ، عيسى لبنى اسرائيل ، ومحمد لبنى اسماعيل ، (وايوب لبنى عهيص ، وبلعام لبنى مواب) فانهما لا ينسخان شريعة موسى . فلا تواصل بين النبوات ولا اثر لاحدهما على الاخرى . ولما كان عمر الدنيا قصيرا لا يتحمل التغيير والتبديل ، ونسخ شريعة واحلال اخرى ظلت شريعة موسى باقية وكان الحياة تعنى الثبات دون التغير وكان حياة الانسان وسيلة وبقاء الشريعة غاية . والحقيقة ان التواصل بين النبوات ، ونسخ الشريعة المتقدمة للشريعة السابقة اعتراف بوحدة الوحي وتطوره حتى اكتماله فى خاتم النبوة التى تصبح عامة للناس كافة . ان عموم الرسالة لا ينقض خصوص النبوة كما ان خصوص النبوة لا يعارض عموم الرسالة . فما من قوم الا وفيهم نذير . وقد يكون لقوم واحد رسولان ، وفى هذه الحالة يفتتان فى الشريعة . وقد يكون رسول فى قوم دون قوم . وقد يظهر رسول عند قوم ورسول آخر عند آخرين وفى هذه الحالة لا يؤدى اختلاف الزمان الى اختلاف فى الواجبات العقلية . فاذا كان عموم الرسالة مشروطا بالتبليغ بالرغم من خصوصية النبى وقومه الا ان هناك رسالات عامة حملها انبياء للناس جميعا . فقد كانت نبوة آدم الى جميع ولده الذين ادركوه ، وكانت نبوة ادريس لجميع الناس فى عصره . وكانت نبوة نوح ايضا كذلك والى ما بعد الطوفان الى اوان النبى الذى بعده حتى لا يخلو البشر من رسالة . وكانت نبوة ابراهيم الى الناس كافة ومنها رسالة محمد الى البشر كافة والذين نعرفهم فى الدنيا (١٦٦) .

(١٦٦) هذه هى العيسوية اصحاب ابى عيسى الاصبهانى . يقولون بان محمد وعيسى نبيان صادقان ولكن ارسلنا الى قومهما وليس الى كل

وقد يثبت النسخ لان فيه فائدة للملة وتنكر نبوة محمد لان فيها انكارا لها . وهو موقف متناقض تتعارض نتائجه مع مقدماته . فاثبات النسخ يتضمن التسليم بتطور الوحي وبلكتمال النبوة أى بنسخ كل مرحلة لاحقة للمرحلة السابقة ، وبنسخ المرحلة الاخيرة للمراحل السابقة كلها . ونفى النسخ يجعل من المراحل السابقة مجرد تهديدات وارهاسات لها ، وأن أنبياء بنى اسرائيل ما هى الا صور مكررة ومصغرة للصور الكبرى الفريدة ، السيد المسيح (١٦٧) .

البشر . ولم يرسل بنسخ شريعة موسى ، التهيد ص ١٣١ ، وهم شرذمة من اليهود أخذوا من ابن الراوندى أن النسخ جائز ولكن قالوا بأن شريعتهم باقية نظرا الى قصر عمر الدنيا . كما أخبر موسى بتأييد شريعته ، الارشاد ص ٣٤٣ — ٣٤٤ ، أرسل عيسى الى بنى اسرائيل ومحمد الى بنى اسماعيل كما كان أيوب نبيا في بنى عميص وكان بلعام في بنى موآب ، ثم يعطى ابن حزم تاريخا للفرقة وموقعها ، الفصل ج ١ ص ٧٨ — ٧٩ ، ص ٩٠ — ٩١ ، الاقتصاد ص ١٠٣ — ١٠٥ ، التهيد ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الطوائع ص ١٧٦ — ١٧٧ ، الفساية ص ٣٥٠ ، ص ٣٥٩ — ٣٦٠ ، المواقف ص ٣٥٧ — ٣٥٨ ، الشرح ص ٥٨٣ ، التحقيق ص ١٧٦ — ١٧٧ ويرد أهل السنة عليهم بأن محمد مبعوث الى الناس كافة ، فصل في أن الرسول مبعوث الى الناس كافة ، المغنى ج ١٥ ص ٤٢٤ ، في التخصيص والتعميم فى الرسالة ، يجوز أن يرسل الله الى قوم دون قوم ، وأن يرسل رسولين الى أمة واحدة ، وفى هذه الحالة يتفقان فى الشريعة ، أو واحدا الى قوم وآخر الى آخرين ، وفى هذه الحالة يختلف الزمان دون اختلاف فى الواجبات العقلية . أجمعت المعتزلة بجواز أن يرسل الله نبيا الى قوم دون قوم ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، ويجوز ارسال واحد الى كافة . فقد أرسل آدم الى جميع ولده الذين أدركوه ، وأدريس الى جميع الناس فى عصره ، ونوح كذلك وإلى ما بعد الطوفان الى أوان النبى بعده ، وإبراهيم الى الناس كافة ، ومحمد الى أهل الثقلين ، الانس والجن الى يوم القيامة . بدليل قتال اليهود وأخذ الجزية واسترقاقهم ، الارشاد ص ٣٣٨ — ٣٤١ ، الاصول ص ١٦٣ — ١٦٤ ، الحصون ص ٧٩ ، ويفرض ابن حزم لفرق يهودية أخرى ليس لها رأى فى النسخ وان كان لها رأى فى العقائد مثل الصدوقية نسبة الى رجل يقال له صدوق قال بأن عزيز ابن الله ، قبل التثليث فى المسيحية . وقد عاشوا باليمن ، الفصل ج ١ ص ٧٨ .

(١٦٧) هذا هو موقف النصارى من انكارهم نبوة محمد ، الاصول

ويمكن اختيار احدى مراحل النبوة واعتبارها هى النبوة كلها طبقا للاتفاق فى المزاج والهوى . وتقوم بذلك الديانات التاريخية التى تختار السنوات التى تتفق معها ثم تختزل باقى المراحل فيها . فقد تكون النبوة لآدم وحده دون غيره من الانبياء . فأدم هو الانسان الاول وهو النبى الاول ، وبعد ذلك تستطيع الانسانية أن تسير بمفردها برسالة التوحيد والعدل أى بالعقليات دون السمعيات ، والعقليات جوهر العقيدة واساسها . ودون أن يتلقى آدم رسالة فقد يكون معذورا اذا كان جحودا ناكرا لانه لم يات به نذير . اعطيت النبوة الاولى دفعة أولى للانسان علما وخلقاً . « وعلم آدم الاسماء كلها » . واذا كانت النبوات جوهرها واحد فلم التكرار ؟ ليست الشرائع جوهر التوحيد ، والانسان قادر على ضياغة شرائعه طبقا للظروب . ولكن التوحيد غير متطور ، وبالتالي فلا نبى الا آدم (١٦٨) . والحقيقة أنها نظرة مثالية طوباوية تجعل الخاص عاما ، وترى أن الانسانية قادرة على التعليم من نبوة واحدة ، وأن الحقيقة النظرية لها الاولوية على التشريع العملى . ولكن فى واقع الامر تحتاج الانسانية الى نبوات متتالية حتى تتعلم من تجارب الصواب والخطأ وحتى تتراكم عندها الخبرات وحتى تتسع دائرة الخاصة أكثر فأكثر وتقل دائرة العامة . وقد يتم اختيار ابراهيم وخده دون غيره . فابراهيم أبو الانبياء ، صاحب التوحيد الطبيعى ومؤسس دين الفطرة ، دين العقل والحنفاء ، دين الاخلاق والعمل الصالح والتقوى الباطنية . ولما كان الاسلام دين ابراهيم ، الحنيفية السمحة كان الدين واحدا ، والنبوة واحدة ، الدين

ص ١٥٧ — ١٥٩ ، ويتجاوز النقد من النسخ الى العقيدة . ففريق منهم رفعوا عيسى من درجة النبوة وادعوا أنه اله أو ابن الاله . وفساد قولهم بالادلة على حدوث الاجسام وعلى فساد الطول والانتقال فى الاماكن ، الاصول ص ١٦٠ — ١٦١ .

(١٦٨) هذا هو موقف البراهمة ، الغاية ص ٣١٨ ، المواقف ص ٣٤٤ ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ .
م ٨ — النبوة — المعاد

الشامل للإنسانية جمعاء . وان ابراهيم بمفرده كان أمة ، ومن يرغب عن دينه فانه لا يكون موحدًا (١٦٩) . وهى نظرة طوباوية توحسد بين الخاصة والعامة بين الحكيم والناس . وكم فى البشر من ابراهيم ؟ وكم من الناس يوحدون على الطبيعة اعتمادا على العقل واستثناسا بالغلط ؟ واذا كان البراهمة يرفضون نبوة موسى وعيسى فالتوحيد الطبيعى ليس فى حاجة الى خلاص ولا الى تشريع فان المانوية تثبت نبوة عيسى لاشراقة فى النفس ، كمعلم داخلى ، والذي لا يحتاج الانسان معه الى تشريع . والحقيقة أن كل محاولة لاثبات النبوات اللاحقة بعد النبوة السابقة هى فى نفس الوقت دليل لاثبات تطور النبوة فى آخر مراحلها حتى خاتم النبوة (١٧٠) . وقد تتوقف النبوة على شيث وادريس وعلى كتابيهما بالرغم من التظاهر بالاعتراف بنبوة عيسى حتى يعتبروا كالتنصارى فى الحقوق الاجتماعية (١٧١) . وقد تقتصر النبوة على زرادشت . ولما ضاع معظم أجزاء كتابه التى بها الشرائع ، تحول الدين المجوسى الى دين سرى لا يباح منه بشئ ، ودخلت فيه الاساطير التى تتحدث عن وحدة أول البشر وأول الرسل مثل آدم . فلما قتله الشيطان خرج من صلبه نقطة غاصت فى الارض ونبتت منها ذكرا وانثى أصل البشر جميعا . فاذا سهل فهم

(١٦٩) هذا هو موقف فريق آخر من البراهمة ، الغاية ص ٣١٨ ، المواقف ص ٣٤٤ ، الاصول ص ١٥٧ - ١٥٩ ، فلم يثبتوا بعد ابراهيم نبيا وأنكروا نبوة موسى وعيسى ، الاصول ص ١٦٠ - ١٦١ .

(١٧٠) هذا هو موقف المانوية الذين أقروا بنبوة عيسى وأنكروا نبوة موسى . وزعموا أن الشياطين أرسلوا موسى الى الناس ، والخلاف مع المانوية فى التوحيد وحدث الاجسام قبل أن يكون خلافا على النبوة . وكل دليل يثبت به نبوة موسى يثبت به نبوة محمد ، الاصول ص ١٦٠ ، ص ١٨١ .

(١٧١) هؤلاء هم الصابئة . فقد اعترفوا برسالة شيث وادريس ، الغاية ص ٣١٨ ، المواقف ص ٣٤٤ ، الفصل ج ١ ص ٧٨ ، ص ٩١ ، أقرت صابئة واسط بنبوة ادريس وشيث وزعموا أن معهم كتاب شيث وأنكروا ما بعدهما ، الاصول ص ١٥٧ - ١٥٩ ، الغاية ص ٣٣٩ ، زعمت صابئة واسط أن آخرهم شيث ولكنهم يظهرون للمسلمين الايمان بعيسى ليعدهم فى عدد التنصارى ، الاصول ص ١٥٩ - ١٦٠ .

اختزال النبوات على بعض الانبياء العظام آدم و ابراهيم فانه يصعب قصرها على انبياء للديانات التاريخية تعارض العقل والطبيعة وتكون أكبر حجة على حاجة الانسانية الى نبوات حتى يرقى وعيها ويستقل عقلها وارادة (١٧٢) .

٢ — جواز النسخ بين المراحل .

وقد تحول موضوع النسخ بين المراحل في العقائد المتأخرة الى أحد موضوعات الايمان من حيث الكم وان لم يكن من حيث الكيف ، من حيث العدد وان لم يكن من حيث الدلالة ، من حيث التراكم والتكرار وان لم يكن من حيث المعنى والتطور . فيجب معرفة الرسل المذكورة في القرآن تفصيلا وغيرهم اجمالا . هناك اذن مجموعتان من الانبياء والرسل ، مجموعة لم يذكرها القرآن ومجموعة أخرى ذكرها . فعدد الانبياء والرسل في الواقع أكثر بكثير مما ورد في القرآن . فلا توجد أمة الا خلا فيها نذير ، ولكن القرآن قص البعض ولم يقصص البعض الآخر (١٧٣) . ربما قص ما هو مخزون في الوعي العربي وما يتناقله الناس وما ترسب في اذهانهم خاصة اذا كانوا موضع تبجيل واحترام مثل ابراهيم . وربما

(١٧٢) هم المجوس ومن أقر نبوة زرداشت وانكر من سواه من الانبياء ، الفصل ج ١ ص ٧٨ — ٧٩ ، وهم معترفون ومقرون بأن كتابهم أحرقه الاسكندر وذهب منه الثلثان ، وأن الشرائع كانت فيما ذهب . بطل الدين لذهاب جمهوره وكتابه . ومنعوا التكلم في شيء فلا يباح بشيء ، يحتوى ما بقى على ٢٣ سفرا ، نقله فاسد ، الفصل ج ١ ص ٩١ — ٩٢ ، زعمت المجوس أن أول البشر والرسل كيكو مرت (كيومرس) الملقب بكل شاه أى ملك الطين . قتله الشيطان فخرج من صلبه نطفة غاصت في الارض ونبتت منها يباستان فصارتا ذكرا وأنثى ازدواجا فجميع الناس من نسلهما ، الاصول ص ١٥٩ — ١٦٠ .

(١٧٣) ويشير القرآن الى ذلك في عدة آيات مثل « وان من أمة الا خلا فيها نذير » (٣٥ : ٢٤) ، « ولقد أرسلنا رسلا من قبلك ، منهم من قصصنا عليك ومنهم من لم نقصص عليك » (٧٨ : ٤٠) ، « ورسلا قد قصصناهم عليك من قبل ورسلا لم نقصصهم عليك » (١٦٤ : ٤) ، « كذلك نقص عليك من انباء ما قد سبق » (٢٠ : ٩٩) .

قص ما له دلالة أكثر من غيره حتى يتم التركيز على بغض النماذج المثالية كما هو الحال في أصول الأحكام ثم قياس الفروع عليها لاشتراك معها في العلة أو الدلالة . وربما قص البعض رغبة في الاختصار فيستحيل ذكر عشرات الآلاف من الأنبياء والرسل والا كان مجرد سجل تاريخي لا يستوعبه الناس ولا يدركون دلالته واستحال حفظه وتحول الوحي الى سجل للتاريخ وحوليات له (١٧٤) . فإذا أمكن معرفة مجموعة الأنبياء والرسل التي ذكرها القرآن فكيف يمكن معرفة المجموعة الأخرى خارج الإشارة العامة عن وجودهم استنباطا من القرآن وخارج الإشارة الى عددهم في الأحاديث رغم تفاوتها في درجة الصحة التاريخية ؟ هل للارقام المذكورة مثل ١٠٠٠٢٤ صحيح ؟ هل له دلالة رمزية ؟ وهل يمكن استنباط أن عدد الأهم السابقة هو مثل هذا العدد ، ما دامت كل أمة لها نبي أو رسول ؟ وما هي هذه الأهم والاقوام والمجتمعات . وأين كانت ؟ وماذا كانت نبوات الأنبياء ورسالات الرسل ؟ وهل اندثرت كلية أم ما زالت باقية آثارها ؟ وهل منها خارج بنى إسرائيل والعرب ؟ هل منهم من ظهر في شعوب آسيا ، الصين والهند وفارس ؟ هل منهم لاوتزى وكونفوشيوس وبراهما وماني ؟ هل منهم حكماء الصين والهند وأنبياء فارس الذين نادوا بالتوحيد وبالعمل الصالح وعزفوا عن الدنيا وزكوا الروح ؟ هل ظهر البعض في أفريقيا أو في الأمريكتين وما أكثر الديانات في القارات الثلاث والحضارات التي قامت على أسسها ؟ وإذا كان أولو العزم من الرسل المذكورة في القرآن فهل يمتد الأمر ويتسع ويصبح كل زعيم وقائد ومرشد وكبير للقوم وساحر ومعلم وفاضل نبيا أو رسولا ؟ هل يصبح كل من يحمل دعوة أو رسالة نبيا ، وكل محارب ومقاتل ومجاهد وقائد ورئيس رسولا ؟

(١٧٤) ويشير الى ذلك القرآن أيضا في عدة آيات مثل « قد جاءكم رسولنا يبين لكم على فترة من الرسل أن تقولوا ما جاءنا من بشير ولا نذير » (٥ : ١٩) ، « وكلا نقص عليك من أنباء الرسل ما نثبت به فؤادك » (١٢٠ : ١١) ، « نحن نقص عليك أحسن القصص » (١٢ : ٣) ، « فاقصص القصص لعلهم يتفكرون » (٧ : ١٧٦) ، « لقد كان في قصصهم عبرة لأولي الألباب » (١٢١ : ١١١) .

والخلاف عند القدماء في عدد الانبياء والرسل يتراوح بين ١٠٠٠٢٤ على أكثر تقدير وبين خمسة وعشرين على أقل تقدير . فالعدد الاول لا سند له الا الرواية التي قد تصح وقد تضعف تاريخيا . وقد يكون للعدد مدلول رمزي غير مألوف بتركيبه وان كان مألوفاً بجمع اعداد ٤ + ٢ + ١ = ٧ والرسل منهم ٣١٣ معتمدا على نفس السند الظني وله نفس الدلالة الرمزية ٣ + ١ + ٣ = ٧ ، وقد يكون لذلك سند تاريخي آخر ، وهو عدد الذين جاوزوا النهر مع طالوت في قتال جالوت ، وعدد اصحاب النبي في غزوة بدر . والى هذا الحد تبلغ نسبة الرسل من الانبياء ١ : ٣١٩٥ تقريبا وكان العقائد النظرية وفي مقدمتها التوحيد أصعب بكثير في الاقتناع بها من الشرائع العملية . ولكن هناك اتفاق على أن أولهم آدم وأن آخرهم محمد ، وعلى أن الكتب اربعة ، التوراة على موسى ، والزبور على داود ، والانجيل على عيسى ، والفرقان على محمد (١٧٥) . وهناك شبه اجماع على أن العدد الاصفر وهو ٢٥ هم الانبياء والرسل المذكورة في القرآن تفصيلا وكان نسبة ما ذكر القرآن الى نسبة ما لم يذكر القرآن ١ : ٤٠٠١ وكان القرآن لم يذكر شيئا على

(١٧٥) في بيان عدد الانبياء والرسل . اجاز اصحاب التواريخ من المسلمين ان عدد الانبياء ١٠٠٠٢٤ كما وردت بذلك الاخبار الصحيحة أولهم آدم وآخرهم محمد . الرسل منهم ٣١٣ وهو عدد الذين جاوزوا مع طالوت النهر ولم يشربوا منه ، وثبتوا معه في قتال جالوت وعدد اصحاب بدر مع النبي يوم بدر ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، في ترتيب الرسل أولهم وآخرهم . اجمع المسلمون وأهل الكتاب أن أولهم آدم وآخرهم محمد ، الاصول ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وأن عددهم ١٠٠٠٢٤ للانبياء ، ٣١٣ للرسل او ٣١٤ او ٣٢٥ ، والاسلم الامساك عن حصرهم ، ١٦٤ على شيث ، ٣٠ على ابراهيم ، ١٠ على موسى قبل التوراة ، وقيل ٥٠ على شيث ، ٣٠ على ادريس ، ٢٠ على ابراهيم وموسى بالسروية . وقيل ١١٤ ، ٥٠ على شيث ، ٣٠ على ادريس ، ٢٠ على ابراهيم واختلف في ١٠ قبل آدم ، والكتب اربعة ، التوراة لموسى ، والزبور لداود ، والانجيل لعيسى ، والفرقان لمحمد ، الجامع ص ٢٦ — ٢٧ ، أول الانبياء آدم وآخرهم محمد ، النسفية ص ١٣٤ — ١٣٦ .

الاطلاق . وذلك يدعو الى مزيد من التشكك في صحة العدد الكبير الاول (١٧٦) .

ولا يوجد تفضيل نبي على آخر أو رسول على آخر بل هناك مراحل كمية وكيفية ، أساسية وفرعية ، تطور مستمر وتطور منكسر ، أى تطور وثورة في تاريخ النبوة ومسار الوحي . ليس التفاضل بين أشخاص الانبياء بل بين رسالاتهم كمراحل متتالية لتطور وحي واحد . فتفاضل الرسائل ليس من حيث القيمة بل من حيث درجتها في تطور الوحي في التاريخ .

(١٧٦) يجب على كل مكلف من ذكر وأنثى أن يعرف الرسل المذكورة في القرآن تفصيلا ، ويصدق بهم تفصيلا وأما غيرهم فيجب الالمام بهم اجمالا . وقد قيل في ذلك شعرا :

حتم على كل ذى التكليف معرفة بأنبياء على التفصيل 'فعلّموا'
في تلك حجتنا منهم ثمانية من بعد عشر ويبقى سبعة وهموا
ادريس هود وشعيب صالح ذو الكفل آدم بالمختار قد ختموا
الكفاية ص ٧١ ، الباجورى ص ١٣ — ١٤

وايضا :

أسماء رسل الله في القرآن خمس وعشرون فخذ بيان
هم آدم ادريس نوح هود يونس الياس اليسع داود
اسحق ابراهيم لوط موسى ذو الكفل يحيى زكريا عيسى
شعيب ثم صالح ايوب هارون ثم يوسف يعقوب
ثم سليمان واسماعيل محمد ختمهم الجليل
الحصون ص ٣٥

وايضا :

تفصيل خمسة وعشرون لزم كل مكلف فحقق واغتنم
هم آدم وادريس هوشع صالح وابراهيم كل متبع
لوط واسماعيل واسحق كذا يعقوب يوسف وايوب احتذى
شعيب وهارون وموسى واليسع ذو الكفل داود سليمان اتبع
الياس يونس زكريا يحيى عيسى وطه خاتم ذع تحيا
عليهم الصلاة والسلام وآلهم ما دامت الايام
العقيدة ص ١٣ — ١٥

وقد يتجاوز التفضيل الى انكار النبوات أو بعضها أو يخف انكارها ويتحول الى تفضيل . وفي كلتا الحالتين يدل الاختزال أو التفضيل على شعوبية أو قومية ، وتعصب كل ملة لانبيائها والتضحية بكمال الوحي ووحدته من خلال التطور . ومن الطبيعي أن تعتبر كل ملة نبيها آخر الانبياء وأن لا نبي بعده أو أن نبيها أفضل الانبياء وأن لا نبي أفضل منه ، وهو على رؤوسهم يوم القيامة شهيدا عليهم جميعا . وما هو مقياس التفضيل ؟ هل هي طريقة مخاطبة الله للنبي سواء مباشرة أو بواسطة وأفضلية الاولى على الثانية ؟ النبوة الراسية أى صلة الله بالنبي وطريقة الاتصال به لا شأن لنا بها ولا يمكن معرفتها أو التحقق من صدقتها . وما يهمنا هو النبوة الافقية أى صلة النبي بالاجيال التالية وتبليغها الرسالة وحفظها صحيحة تاريخية بمنهج نقل مضبوطة شفاهة أم كتابة . وقد تكون الوسطة أفضل لأنها تدل على رقى اعظم من حيث التنزيه لله ودرجة التطور في النبوة ، فالاتصال بلا واسطة يعنى التشبيه (النار مثلا) في حين أن الوسطة تعنى التنزيه (الملك) . وهل يكون مقياس التفضيل الابوة والبنوة ونسب الرسول وسلالته ؟ قد يخرج الابن الكافر من الاب المؤمن أو الابن البار من الاب العاق . ولا يكون المقياس المعجزات أو الكرامات كيفاً أو كماً . فخاتم الانبياء ليس له معجزات ، وليست المعجزة بالمعنى القديم أى خرق قوانين الطبيعة دليلاً على صدقه والاكاف عيسى من هذه الناحية صاحب أكبر قدر ممكن من المعجزات . واعتبار خاتم الانبياء صاحب معجزات بالمعنى القديم هو قراءة للماضى فى الحاضر وليس قراءة الحاضر فى الماضى ، واسقاط المعنى القديم للمعجزة على المعنى الجديد لها وليس قراءة المعنى القديم للمعجزة وتفسيره بالمعنى الجديد لها ، المعجزة الجديدة فى الابداع الادبى الفكرى فى النظم والتشريع ، فى النظر والعمل ، فى العقيدة والشرعية . ولا يكون مقياس التفضيل أيضاً درجات الثواب ومراتب الجنة التى لم تقع بعد والتى لا نعلم عنها شيئاً والتى هى نتيجة للاعمال . ولكن قد تكون مقياس التفضيل الخصوص والعموم فى الرسالة طبقاً لمراحل الوحي ، فالمرحلة السابقة للخاصة والمرحلة اللاحقة للعام . قد تكون درجة الانتشار ومقدار النفع الذى تحققه النبوة فى التاريخ . فكما كان انتشارها أوسع

ونفعها اكبر كانت اقرب الى الفطرة والعقل وبالتالي اقرب الى خاتم النبوة واكتمال الوحي . وقد يكون المقياس هو رتبة النبوة وليس النبي ودزجة الرسالة وليس الرسول في تطور الوحي ، في البداية أم في النهاية ، أبعد عن الاكتمال أو اقرب اليه . فالفضل يرجع الى الرسالة وليس الى شخص الرسول ، واواخر الانبياء اقرب الى اكتمال النبوة من أوائل الانبياء (١٧٧) .

(١٧٧) جواز تفضيل الرسل بعضهم على بعض في درجات. (أ) من خصهم بالارسل كافة افضل ممن أرسلهم الى أمة مخصوصة (ب) من كلم الله بلا واسطة افضل من الذي كلمه الله بواسطة (ج) الابتداء والانتهاى ليس فضلا للنبي بل في خطة الوحي وتقدم الوعى (د) درجات الثواب ومراتب النبوة في الجنة لا نعلم عنها شيئا ، وأكثر الامة والاشاعرة يجوزون تفضيل بعضهم على بعض ، الاصول ص ١٦٤ . وبالنسبة للمقياس الثانى يذكر القول المأثور « انا سيد ولد آدم ومن دونه تجت لوائى » ، الاصول ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، نبينا لم يكن افضل من ابراهيم ولا نوح ولا آدم لانهم آباؤه وفضلوه على موسى وعيسى ، ومقياسا لا يكون افضل من ادريس واسماعيل . ويرفض القرآن هذا المقياس الارثى الدهوى للنبوة في آية « واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فاتمهن قال انى جاعلك للناس اماما قال ومن ذريتى قال لا ينال عهدى الظالمين » (٢ : ١٢٤) . وبالنسبة للمقياس الثالث المعجزات والكرامات فذكر ربيع سليمان ولحمدا البراق ، وانفجار الماء من حجارة موسى ، ومن بين اصابع محمد لوضوء جيشه ، ومشي عيسى على الماء ومشي محمد في الهواء عند المعراج ، بالاضافة الى انشقاق القمر ورجم الشياطين بالنجوم . شريعته مستنبطة من كتابه ، الاصول ص ١٦٥ — ٢٦٦ ، ومقياس الانتشار دليل عقلى للتوحيد والعبادة . فقد وصلت رسالة محمد الى اكثر بلاد العالم بخلاف سائر الانبياء أكثر من وصول رسالة موسى بنى اسرائيل . ولم تبق دعوة عيسى وضاعت ، كما انتفعت الامم برسالة محمد ، المعالم ص ١٠٩ — ١١٠ ، نبينا افضلهم ، الاصول ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، افضلهم خاتمهم ، الجامع ص ٥٠ ، في تفضيل نبينا على سائر الانبياء ، الاصول ص ١٦٥ — ١٦٦ ، افضل الرسل محمد ، الفصل ج ٥ ص ٩١ ، افضل الانبياء محمد ، النسفية ص ١٣٧ ، وافضل الخلق على الاطلاق نبينا محمد فهل من شقاق ؟ الجوهره ص ١٢ ، « أولئك الذين هدى الله فبهداهم اقتده » ويرفض قوم من غلاة الروافض موضوع التفضيل . فالانبياء متساوون في الدرجات . ولكل منهم دوره من الفضل ما للآخر في دوره . وخلاف هؤلاء معددون احكام الشريعة للاحادهم في وصف الائمة ، الاصول ص ١٦٤ ،

وقد يكون التفضيل أحد وسائل تقليص عدد الانبياء والرسل في خمسة وعشرين نبيا ورسولا الى خمسة فقط وهم أولو العزم من الرسل ، وهم الانبياء والرسل الذين أصبحوا قادة أمم وزعماء شعوب وحولوا الرسالة من النظر الى العمل ، من العقيدة الى الشريعة ، وجعلوا الوحي دولة ، ونظاما للعالم . هم أكثر من الصابرين على البلاء ، ذوى الحزم والجد والصبر ، نجباء الرسل . بل هم المأمورون بالجهاد وبالقيادة ، والقادرون على الزعامة المؤهلون للرياسة ، أصحاب السياسة . ومنهم خاتم النبوة . وقد كانت القيادة لشعبيين ، اليهود فلما مثلت أصبحت للعرب . لذلك قد يكون عشرة منهم أولو العزم ، خمسة عند اليهود وخمسة عند العرب (١٧٨) . فإذا كان نوح وإبراهيم وموسى ومحمد أنبياء ،

وعند ضرار بن عمرو لا يجوز تفضيل بعضهم على بعض بعينه واسمه ، الاصول ص ١٦٥ — ١٦٦ ، ص ٢٩٧ — ٢٩٨ ، أنظر فيها بعد سادسا ، ختم النبوة وايضا سابعا : الاعجاز ، ثامنا : الشخص أم الرسالة ؟ وأولو العزم من الرسل مشار اليهم في آية « فاصبر كما صبر أولو العزم من الرسل ولا تستعجل لهم » (٤٦ : ٣٥) دون تعيين .

(١٧٨) وهم عند القدماء خمسة : نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، وهم أصحاب الشرائع الذين اجتهدوا في تأسيسها ، وقد وصف آدم في القرآن بأنه لا يوجد عنده عزم بسبب الغواية « ولقد عهدنا الى آدم من قبل فنسى ولم نجد له عزما » (٢٠ : ١١٥) ، ويقال انهم الصابرون على البلاء وهم نوح وإبراهيم ويوسف وأيوب وموسى . ويقال ان كل الانبياء ذوو العزم من الرسل الا يونس لعجلته . وهم ذوو الحزم وذوو الجهد وذوو الجد والصبر . فكل نبي ذو حزم وكمال وعقل . وقد يبلغ عددهم ١٨ أو ٦ ولكن الغالب أنهم خمسة . وهم نجباء الرسل المأمورون بالجهاد ، الدر ص ١٥٥ — ١٥٦ ، فإذا صح أن الرسل ٣١٣ . فخمسة منهم أولو العزم المذكرون في القرآن : نوح ، وإبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ومحمد ، وهم أفضل من غيرهم ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وقد يكون خمسة منهم عند العرب ، هود ، وصالح ، واسماعيل ، وشعيب ، ومحمد ، الاصول ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وما يجب اعتقاده أن أفضل المخلوقات على الاطلاق هو نبينا يليه أولو العزم من الرسل ، إبراهيم ، وموسى ، وعيسى ، ونوح على هذا الترتيب . ويقال ان

زعماء ورسلا قادة فهل الامر كذلك عند عيسى ؟ يبدو أن أولى العزم ليسوا فقط انبياء زعماء ورسلا قادة بل هي مراحل أساسية في تطور النبوة عيسى للحقيقة ونوح وموسى للشريعة ، وإبراهيم ومحمد للدين الطبيعي . وقد يستبعد آدم لانه لم يكن له عزم بسبب الغواية . وقد يوضع يوسف وأيوب ضمن الخمسة لان كلا منهما صاحب بلاء وصمود . ويخضع ترتيب الخمسة الى التطور الزماني للوحى في التاريخ .

وآخر الشرائع ناسخة لكل الشرائع السابقة بفعل التطور وارتقاء التاريخ واكتمال النبوة . ولما كانت لا توجد شريعة بعدها فهي ناسخة لا منسوخة ، وباقية في التاريخ كبناء بعد اكتمالها كتطور . ولا يعنى ذلك استمرار تغير المصالح والمنافع وبقاء الشريعة على ثباتها الاول بل يعنى أن أسسها العامة أصبحت تعبر عن كمال العقل . وازدهار الطبيعة وأن التغير بعد الاكتمال انما هو في التفاصيل وطرق التطبيق ، وذلك متروك للاجتهاد وطرق الاستنباط . أما المقائيد النظرية فلا نسخ فيها مثل التوحيد والعقل والمضنون الاجتماعى للرسالة ، ومستقبل الانسانية (المعاد) (١٧٩) . ولماذا يخرج عمل الفرد ونظام الدولة ، وهما الموضوعان

أولى العزم بقية الرسل وبقية الانبياء ثم الملائكة ، الكفاية ص ٧٠ ، اتفقوا بالاجماع على أن نبينا أفضل الخلق أجمعين بعد إبراهيم ثم موسى ثم عيسى ثم نوح ، وهؤلاء أولو العزم من الرسل ثم بقية الانبياء ، الحصون ص ٧٩ - ٨٠ ، وقد قيل شعرا :
وأفضل الخليقة الرسول يليه في الفضيلة الخليل
ثم الكليم فالمسيح نوح يليه فيأتي الرسول يا نجيب
الوسيلة ص ٧٣ .

(١٧٩) لا مانع من ورود النسخ على الشرائع المتقدمة على ما تدعيه اليهود ، المعنى ج ٥ ص ٩٧ ، بيان فساد تعلقيهم بأن موسى قد نسخ شريعته ؟ في أن نسخ شريعة موسى بشريعة نبينا قد صح ، وثبت في كون نبينا خاتم الانبياء والرسل ومنع نسخ شريعته . الانصاف ص ٦٢ ، الكافية

الاخيران في السمعيات من العقائد النظرية ؟ أما سؤال على أى شرع كان خاتم الانبياء قبل البعثة فهو سؤال شخصى لا يمس جوهر الرسالة . فحياة الرسول قبل البعثة ليست جزءا منها . وحياته بعد البعثة تطبيق لها وليست جزءا من البعثة بذاتها . ومع ذلك فالاجابة على السؤال هى أنه لم يكن على شريعة سابقة بل كان على دين الفطرة ، دين العقل والطبيعة أصل دين ابراهيم . فشرية موسى أصبحت منسوخة بشرية عيسى ، وشرية عيسى لم يتم نقلها نقلا صححا ووقع التحريف فيها . والصحيح منها نقله رواة لم تسلم عقائدهم النظرية أيضا من التبديل والتحريف وفى مقدمتها استبدال التثليث بالتوحيد ، والذين سلموا من التحريف النظرى قلة لا يبلغ عددهم يقين التواتر (١٨٥) .

ص ٧٠ — ٧١ ، ص ١١٦ ص ١٢٨ ، شرعه لا ينسخ الى آخر الزمان بل وناسخ لسائر الشرائع المقدمة ، ناسخ أكثر أحكامها غير العقائد مثل الايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، فهى ثابتة فى سائر الشرائع . وحكمة نسخ شريعة باخرى هى اختلاف المصالح بحسب الأزمنة . مثلا المصلحة فى زمن الامم السابقة اقتضت تكليفهم بشرائعهم والمصلحة فى زماننا الى آخر الدهر اقتضت تكليفنا بشريعة نبينا . لا توجد مصلحة خفية على الله فهو عالم من الازل بمصلحة كل أمة وزمانها . رتب قديما لكل أمة شريعة ، وأرسل رسولا لكل منها ، وجعل المتأخرة ناسخة للمتقدمة ، ولا خفاء على الله ، الحصون ص ٧٩ ، الفصل ج ١ ص ٦٢ ، نسخ شريعة محمد لمن يسبقها ، المغنى ج ١٥ النبوات ص ٧ — ٨ ، محمد خاتم الانبياء ولا نبي بعده ، العضدية ج ٢ ص ٢٧٦ — ٢٨٢ ، وقد قيل شعرا :

هو الخاتم النبوة	وأن له عموم الدعوة
فبشرعه باقى مدى الزمان	وناسخ لسائر الأديان
الوسيلة ص ٧٠ ،	
وبعثة فشرعه لا ينسخ	بغيره حتى الزمان ينسخ
ونسخه لشرع غيره وقع	حتى أذن الله من له منع
	الجوهرة ص ١٣ .

(١٨٠) الحق أن محمدا قبل نزول الوحي ما كان على شرع أحد من

ولا يعنى اكتمال الوحي الغاء الرسالات واعدام الانبياء بل يعنى ان العقل هو وريث الوحي ، وان الوحي قد اكمله وبه استقل الشعور . فلا يقال ان الانبياء اليوم ليسوا انبياء ولا ان الرسل رسل ، وأن رسول الله ليس كذلك الآن لان ذلك خلط بين مراحل التاريخ . كان الانبياء انبياء وكان الرسل رسلا ، وأدوا ادوارهم فى التاريخ ، وتحققت غاية الوحي المرحلية . وهم كذلك الآن تاريخيا . ولكن بطبيعة الحال ، لا يظهرون اليوم كانبيا وكرسل من جديد فقد تطور الزمان وتحققت الغاية ، واكتملت النبوة واصبح العقل قادرا على التمييز بين الحسن والقبح والارادة حرة قادرة على الاختيار . فالقول اذن خلط فى مراحل التاريخ بين الماضى والحاضر ، بين الوسيلة والغاية ، بين الوقوع والاكتمال ، بين التطور والبناء . واذا كانت الحجة فى ذلك أن الروح عرض وأن العرض يفنى أبدا ولا يبقى زمانين فأن ذلك يكون خلطا بين المستوى الطبيعى والمستوى الانسانى . فالروح ليست عرضا بل هى جوهر مستقل . وهى ليست فانية بل باقية من حيث هى فكر . كما انه خلط بين المرسل اليه والرسالة ، بين الشخص والمبدأ . فان فنى المرسل اليه فالرسالة باقية تواتر عبر الاجيال ، شفاها او كتابة ، نظرا او عملا ، عقيدة او شريعة . وان انقضى الشخص فالمبدأ يتمثله الانسان وتحققه الجماعات وتطبقه الامة ويكون اساس الدولة (١٨١) .

الانبياء وذلك لان الشرائع السابقة على شرع عيسى صارت منسوخة بشرع عيسى . أما شريعة عيسى فقد صارت منقطعة بسبب أن الناقلين عندهم النصارى وهم كفار بسبب القول بالتثليث فلا يكون نقلهم حجة . وأما الذين بقوا على شريعة عيسى مع البراءة من التثليث فهم قليلون فلا يكون نقلهم حجة . واذا كان كذلك ثبت أن محمدا ما كان قبل النبوة على شريعة أحد ، المعالم ص ١١١ .

(١٨١) هناك من زعم أن الانبياء ليسوا انبياء اليوم ولا الرسل رسلا ، وأن محمدا ليس الآن رسول الله ولكنه كان رسول الله . وهو قول الاشعرية الآن . فقد قال الاشعرى ان النبى الآن فى حكم الرسالة ، وحكم الشىء يقوم مقام أصل الشىء ، البحر ص ٦٠ - ٦١ ، وربما =

وقد استطاعت الحركة الإصلاحية الحديثة ادراك تطور الوحي من خلال مفهوم التقدم وأن مراحل الوحي الكبرى تنتهى الى كمال الانسانية ممثلة في استقلال العقل وحرية الارادة ، وتشبيه الانسانية بالكائن الحى وأدواره من الطفولة الى الصبا ثم الى الرجولة . هناك اذن تواز بين تطور الوحي ورقى الانسان واكتمال كليهما في آخر مرحلة فيه . اخذ الوحي طابعا تجريبيا تعليميا للانسان تأكيدا على أهمية التجربة وتكييفها للشريعة طبقا لقدرات الانسان وطاقته . فلماذا ما تحققت غاية النبوة اكتملت . فالنبوة وسيلة لا غاية ، والوحي طريق وليس نهاية . وتلك كانت الحكمة من التطور والتدريج والمراحل (١٨٢) . لذلك تخاطب الاديان العقل والحس والوجدان حتى تكتمل ادراكات الانسان وتزدهر وسائل معرفته . تخاطبه بالعقل وتطالبه بالبرهان ، وتجمع بين الحس والعقل ، بين التجربة والمنطق ، وترفض التقليد وتتبع الآباء والاجداد بلا برهان ، وتدعو الى الاجتهاد والى اعمال النظر ، وتحث على العلم والتفقه وتجعل العلماء ورثة الانبياء . ووصل العقل الى درجة من الكمال في المرحلة الأخيرة حتى ادراك الذات والصفات والانفعال ، وصل الى أعلى درجة في التنزيه ضد مظاهر التآليه والتجسيم والتشبيه في المراحل السابقة . لقد كان من أهم مهام الوحي توضيح اللبس في النظر وازالة الخلط في المبادئ العامة ورفض الشرك والتوسط والاسرار والتقاليد وكل ما يعارض

قال ذلك أيضا الحسن بن فورك الاصبهاني (رواية سليمان بن خلف الباجي لابن حزم) وقتله بالسم محمود بن سبكتكين . فالروح عرض ، والعرض يفنى ابدا ويحدث ولا يبقى وقتين . وروح النبي فنيت وبطلت ولا روح له الآن عند الله ، وجسده في قبره موات ، فبطلت نبوته وبذلك رسالته . كما ينسب الى المتقشفة والكرامية بان العرض لا يبقى زمانين ولهذا قالوا ان نبينا ليس برسول ، الفصل ج ١ ص ٦٩ — ٧١ .

(١٨٢) عند الكرامية لو اقتصر الله على رسول واحد من أول زمان التكليف الى القيامة وأدام شريعة الرسول الاول لم يكن حكيما . في حين قال أهل السنة لو فعل ذلك لجاز دوام شريعة خاتم النبيين الى يوم القيامة ، الفرق ص ٢٢٣ .

العقل من وهم وظن وشك والتأكيد على الوضوح والتمييز والبيداهة في النظر والعمل ، في العقيدة والشريعة ، مما يفسر سهولة الاسلام ويسر أحكامه وعدالة شريعته . أصبح الاسلام لذلك دين الفطرة ، دين العقل والطبيعة والحرية ، ينتشر بسهولة ويسر دون غزو أو قوة أو سيف . وفي نفس الوقت أصبح الانسان قادرا على التأثير في الطبيعة وقادرا على الاختيار الحر . فاستقلال العقل مطابق لحرية الإرادة ، وأعمال النظر متزامن مع الالتزام وتحمل المسؤولية . وقد ظهرت ممارسات الحرية في الواقع في نظم الحكم التي سادت في الاندلس حتى هاجر اليها يهود أوروبا هربا من الاضطهاد الديني . كما ظهر في الحركات الاصلاحية الحديثة الاحساس بالتماثل بين الوحي وبين ما ظهر في أوروبا في عصر التنوير من اعلاء لمبادئ استقلال الفكر وحرية الإرادة واعتماد على العقل والطبيعة وحرص على التقدم ورؤية للانسان والمجتمع . وبالرغم من حملة الغرب على الشرق حملة واحدة ابان الحروب الصليبية لمدة مائتي عام الا أنهم رجعوا منه بالعلم والفكر ثم أصلحت أوروبا حالها واعترف الغرب بفضل الاسلام وما نهل منه وما كان وراء نهضته الحديثة من عقلانية وتنوير (١٨٣) . انتشر الاسلام بسرعة لم يعهد لها نظير في التاريخ لحاجة الامم الى الاصلاح وتعبير الاسلام عن حاجات الجزيرة العربية للوحدة والعدالة ، وحاجة العالم القديم الى مثل جديدة قادرة على اعادة بناء نظمه بعد تهاوى الامبراطوريتين القديمتين نتيجة للحروب المتبادلة وبسبب السيطرة والتهر والتدمير المتبادل . لقد ثبتت الاديان مصالح الناس وكانت دافعا على تقدمهم وبقائهم في التاريخ ، واصبحت التجارب الانسانية كلها رصيда لرقى البشرية . وتحولت الشعائر والطقوس من رموز في الديانات القديمة وحركات صورية الى افعال للامة للفرد وللجماعة ، الى اصلاح في الارض

(١٨٣) نقبس من الاسلام اضاء الغرب كما نقول وضوؤه الاعظم وشمسه الكبرى في الشرق . الرسالة ص ١٨٥ — ١٨٩ ، انظر ايضا لمجد عبده « الاسلام والنضائية بين العلم المدينة » وايضا مقالنا « نحن والتنوير » « الدين والثورة في مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ » ، الجزء الثاني : الدين والتحرر الثقافي .

ومواجهة الانفساد فيها ، الى أمر بالمعروف ونهى عن المنكر وحفاظ على وحدة الامة ومنع للفتن والشقاق والحروب .

ومع ذلك فلم تسلم الحركات الاصلاحية الحديثة من بعض النقائص بالرغم من تركيزها على دور النبوة في التاريخ كعامل للتطور الانساني والرقى البشرى . فليست النبوة الآن في حاجة الى اثبات فلا أحد ينكر النبوات سواء في مراحلها أو في المرحلة الأخيرة . والتحدى الأعظم اليوم هو في تخلف الامة التي غاية الوحي فيها هو تحقيق التقدم في مقابل أهم توقفت عند مراحل الوحي السابقة ، اليهود والنصارى ، وأنكرت خاتم النبوة ومع ذلك تقدمت اعتمادا على العقل والطبيعة وممارسة حرية الإرادة ، وإثباتا لحقوق الانسان والمجتمع . التحدى الآن هو الاجابة على الاعتراض المشهور كيف تخلف المسلمون وتقدم غيرهم أو هو الفرق بين الاسلام والمسلمين وكأنهما نقيضان . لقد عرف الغرب الانسان ووجوده في التاريخ . وهو لب علم أصول الدين في بابيه الرئيسيين ، العقليات والسمعيات . ما زالت الحركة الاصلاحية الحديثة في حاجة الى مزيد من الاحكام ، التركيز على الرسالة دون الشخص ، وإعادة اكتشاف الانسان والتاريخ يتجاوز الاسلوب الادبي والطرق الخطابية ، والتحول الجذري من الاشعرية الى الاعتزال ثم من الاعتزال الى واقع المسلمين حتى لا يظل سوء توزيع ثرواتهم مؤسسا على التفاوت في الرزق بقدر من الله ولا يبقى للانسان الا الاحسان لاخيه الانسان (١٨٤) .

(١٨٤) يقول محمد عبده ان الاسلام قد فرض للفقراء في أموال الاغنياء حقا معلوما يتصدق به الغنى على الفقير سدا لحاجة المهتم وتفريجا لكرهه الغارم وتحريرا لرقاب المستعبدين وتيسيرا لابناء السبيل . ولم يبحث على شيء حثه على الانفاق في سبيل الخير . وكثيرا ما جعله عنوان الايمان ودليل الاهتمام على الطريق المستقيم فاستل بذلك ضغائن اهل الفاقة ومحض صدورهم من الاحقاد على من فضلهم الله عليه في الرزق واشعر قلوب أولئك محبة هؤلاء ، وساق الرحمة في نفوس هؤلاء على أولئك البائسين ، فاستقرت بذلك الطمأنينة في نفوس الناس أجمعين . وأى دواء لأمراض الاجتماع أنجع من هذا : فذلك فضل الله يؤتيه من يشاء ، والله ذو الفضل العظيم ، الرسالة ص ١٨٥ — ١٨٩ .

٣ — النسخ في آخر مرحلة .

ويمتد موضوع النسخ من تطور الوحي وعلاقة كل مرحلة سابقة بمرحلة لاحقة الى آخر مرحلة وتطورها على مدى ثلاث وعشرين سنة منذ بداية الوحي حتى آخره . فاذا كان النسخ الاول بين المراحل هو النسخ الخارجى فان النسخ داخل آخر مرحلة يكون هو النسخ الداخلى . غاية النسخ بين المراحل هو احداث تقدم فى البشرية بينهما غاية النسخ فى آخر مرحلة هو الاسراع فى التطور داخل مجتمع واحد وفى وعى بشرى محدد . فقد اصبح الاسراع فى التطور من أجل اللحاق بالبناء ضروريا لدرجة ان يحدث النسخ فى مرحلة واجدة مما يدل على سرعة التغير والتطور فى المرحلة الاخيرة ، كالعداء الذى يسرع فى آخر الخطى لينال السبق والفوز . والنسخ فى المرحلة الاخيرة موضوع رئيسى فى علم الاصول بشقيه ، علم اصول الدين وعلم اصول الفقه فى الحديث عن الادلة الشرعية الاربعة ، الكتاب ، والسنة ، والاجماع ، والقياس ، وفى الحديث عن التلخيص الاول خاصة . كما ظهر فى موضوع التعادل والتراجع لحل مشكلة تعارض النصوص فلربما كان احدهما ناسخا والآخر منسوخا . بل انه يكون موضوعا مستقلا باسم علم النسخ والمنسوخ فى علوم القرآن أو كباب فى علم اصول الفقه فيما يتعلق بالإخبار . الا أن للفرق الكلامية عدة آراء فيه . ولكن النسخ هنا مبني على ما مادة علم اصول الدين وحده نظرا للتمايز بين العلوم .

والنسخ فى آخر مرحلة من مراحل تطور النبوة ليس فقط جائزا بل هو واقع بالفعل . فهو جائز اسرعا فى التطور ، وتكيفيا للشرائع طبقا لها . وهو واقع بالفعل يرضده علماء النسخ كشرط لاستنباط الاحكام (١٨٥) . ومع ذلك فقد يتم انكار النسخ على أنه « البداء » أى أن

(١٨٥) فى بيان ما يتغير الفعل وما يتصل به ، الوجوه التى بها يعلم تغاير الافعال ، ما يصح فى الفعل الواحد والافعال من التكليف وما

الله يبدو له شيء ثم يبدو له شيء آخر فيتغير علمه وتتغير ارادته وهو ما لا يجوز على الله . وتغير العلم يعنى الجهل ، وتغير الارادة تعنى الخديعة ، وكلاهما ضد الحسن والقبح العقليين ، وضد مصالح الناس ، قلب الحق باطلا والباطل حقا (١٨٦) .

يُمتنع ، ما يحسن من التكليف في الفعل ، الاعمال وما يقبح من ذلك . الدلالة على الفصل بين البداء والنسخ ، الوجوه التى اذا كان الفعل عليها حسن فيه الامر والنهى ، لا يمتنع في الفعلين المثلين كون أحدهما صلاحا دون الآخر ، الفرق بين ما يجوز أن يختلف حاله في الصلاح والفساد من الاعمال وبين ما لا يجوز ، فائدة النسخ وحقيقتها ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ، رابعا ، الكلام في جواز نسخ الشرائع ، ص ٤٩ — ١٤٢ ، والامثلة على وقوعه وجوب كون عدة المرأة المتوفى عنها زوجها ستة أشهر ثم نسخت بأربعة ، الكفاية ص ٧٢ ، والامثلة كثيرة غيرها . وقد قيل شعرا :

نعم يجوز نسخ بعض شرعه بالبعض فانظر لطف وقبح نفعه
الوسيلة ص ٧٠

وأیضا

ونسخ بعض شرعه بالبعض أخبر وما في ذلك من غش
الجوهرة ص ١٣

(١٨٦) النسخ محال في نفسه لانه يدل على البداء والتغيير ، ولاستحالة أن يكون الشيء حسنا وقبيحا ، الغاية ص ٣٥٨ — ٣٥٩ ، النهاية ص ٥٠١ — ٥٠٣ ، وكل الروافض الا القليل منهم تزعم أن الله يريد الشيء ثم يبدو له فيريد غيره ، مقالات ج ١ ص ١٠٩ ، الانتصار ص ٨ ، ص ١٠٦ ، ص ١٢٧ — ١٢٩ ، وتعطى بعض الروافض تفسيراً مجسماً للبداء . اذ يتحرك الله لخلق الشيء ثم يتحرك خلافا فيكون ضد الشيء ، مقالات ج ٢ ص ١٧٨ ، وعند الكيسانية (من الروافض) يجوز البداء على الله ، وأنه يخبر أن يفعل الامر ثم يبدو له فلا يفعل ، الانتصار ص ٦ ، ص ٤٦ ، تبدو له البداوات . قد ياهر ثم يبدو له . قد يريد أن يفعل الشيء في وقت من الاوقات ثم لا يفعله لما يحدث له من البداء وليس على معنى النسخ ولكن على معنى أنه لم يكن في الوقت الاول عالما بما يحدث له لما يبدو له . فاذا أمر بشريعة ثم نسخها فلانه بدا له فيها شيء .

والحقيقة أن البداء ليس مشكلة موجودة في الواقع بل هو وضع
لمشكلة المعرفة الانسانية ، مشكلة المظهر والحقيقة . هل العلم مطابق
للمظهر أم للحقيقة ؟ ولما كان العلم مدفوعا الى حد الاطلاق بدافع عواطف
التأليه فانه يكون بطبيعة الحال مطابقا للواقع وللحقيقة سواء عن وعى
وهو تطور العلم بناء على اكتشاف واقع جديد أو عن لا وعى كما يحدث
في الإدراك الخاطيء . فإذا ثبت العلم متغيرا تكون الصفات حادثة
والحدوث في الصفات أقل شرفا من القدم . النسخ أمر شرعى يتعلق
بأفعال العباد وليس بصفات الله مثل العلم أو القدرة . لذلك كان موقف
أصول الفقه اسلم بالحديث عن النسخ حديثا وضعيا صرفا أى التطور
في الاحكام لا شأن له بالتغير أو الحدوث في صفات الله . البداء ليس
مشكلة في الصفات وافترض حدوث تغير في العلم بل هو مشكلة انسانية
خالصة تتعلق بصلة الفكر بالواقع كما هو معروف في تاريخ العلم وفي
التجارب الانسانية القائمة على المحاولة والخطا . فإنكار البداء انبعا
يبقى في الحقيقة التنزيه ولا شأن له بالنسخ أو بآثار هذا الإنكار على
النسخ أى على تطور الحياة الانسانية . إنكار البداء دفاع عن العلم
الالهى ضد الجهل ، ودفاع عن الله وعلمه الضرورى غير المكتسب أو
المستفاد ، دفاع عن العلم الاستنباطى واعتبار العلم الاستقرائى حطة في
شأن العلم الهللى ، دفاع عن العلم الثابت لان العلم المتجدد تفسير
ونقص (١٨٧) .

فإذا كان علم الله تابعا لتغير الواقع يكون السؤال : هل علم الله
على شرط ؟ والاجابة نفيا تثبت العلم المطلق وتنفى التغير منه ، وتضع

من أنكر جواز النسخ عقلا زعم أنه يوجب البداء وأن يكون الثبوت حسنا
والعدل جورا ، الاصول ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، ما أوجبه الله فقد أخبر عن
كونه واجبا . فلو حظره وأخبر عن كونه محظورا لانقلب الخبر الاول خلقا
واقعا على خلاف مخبره وذلك مستحيل ، الارشاد ص ٣٤١ — ٣٤٢ .

(١٨٧) الارشاد ص ٣٤١ .

الشرط في المعلوم لا في العالم . ويكون العلم هنا صفة أزلية ، علما مطلقا يحتوى على كل شيء ، الماضي والحاضر والمستقبل ، لا يتغير بتغير الحوادث ، يحتوى على جميع المعلومات ، وقائع وممكنات ، الظاهر منها والباطن (١٨٨) . والاجابة اثباتا تثبت تغير العلم تبعا لتغير الواقع أو يكون العلم أوسع نطاقا من الواقع حتى يستطيع أن يتقبل كل احتمالاته ، ومن ثم تكون الاولوية للواقع ولفعل الانسان . وبالتالي يكون العلم الالهى والفعل الالهى تابعين لفعل الانسان . فالانسان هو الذى يحدد بفعله نتيجة العلم والفعل الالهيين . الفعل الانساني هو الشارط والفعل الالهى هو المشروط . والشرط هنا لا يعنى شرط الوجود بل يعنى اولوية الفعل . لا يعنى الشرط هنا شرطا منطقيا بل يعنى مجرد اولوية الفعل من حيث العمل (١٨٩) . والحقيقة أنه لا توجد بداوات بل تحقق أولا حتى تتم المعرفة التجريبية وتتحقق الغاية من البدء . فلا يعنى البدء الجهل أو نفى الحسن والقبح العقليين أو قلب الحق باطلا والباطل حقا . ليس البدء مجرد تغيير الرأى بلا سبب تعبيرا عن مطلق القدرة وعظمة المشيئة بل هو درس تعليمى في العلم التجريبى ، وقد الفكر

(١٨٨) يتجاوز أهل السنة المسألة لاثبات علم الله المطلق . فإلله لم يزل عالما خبيرا استوفى الاشياء علمه ولم تغرب عنه خفيات الامور . هو العالم بما تبطنه الضمائر وتنطوى عليه السرائر وما تخفيه النفوس وما تخبىء البحار وما توارى الاسراب وما تفيض به الارحام وما تزداد وكل شيء عنده بمقدار لا توارى عنه كلمة ولا تغيب عنه غائبة » وما تسقط من ورقة الا يعلمها ، ولا حبة في ظلمات الارض ولا رطب ولا يابس الا فى كتاب مبين « . يعلم ما يعمل العاملون وما ينقلب اليه المتقلبون . الا ص ٤ - هـ ، لو أرجعنا هذا التصور الى الحياة الانسانية لوجدنا انها صورة البوليس السياسى أو المخابرات التى تعلم كل شيء ولا تخفى عنها خافية . وكثيرا ما اتحد التصوران . وفى اقسام البوليس ومبائى المخابرات توضع لوحة فنية ، عين مفتوحة ومكتوب تحتها « عين الله الساهرة » .

(١٨٩) الاجابة بالنفى هو موقف هشام الفوطى وعباد ، مقالات ج ٢ ص ١٦٤ ، وبالايجاب موقف معتزلة البصرة وبغداد فإلله لم يزل عالما أنه يعذب الكافر ان لم يتب وأنه لا يعذبه ان تاب ، مقالات ج ١ ص ٢٣٩ ، ومسألة البدء موضوع خلاف بين الرافضة والمعتزلة ، الاولى تثبته والثانية تنفيه .

حسب الواقع بعد نداء الواقع للفكر في « أسباب النزول » . ولا يحدث خارج الوقت أو في أي وقت اتفق في تطور الزمن والتفسير في التاريخ من السابق الى اللاحق . يشير البداء الى مشكلة التغير في الزمان ، وأن العلم يتغير بتغير الواقع . كلما تغير الواقع تغير العلم طبقا له وهو بمعنى النسخ عند الاصوليين . اثبات البداء وجهة نظر انسانية خالصة تعطى الاولوية للانسان والى تغير العلم حسب الواقع ودرجة تطوره . فالوحي تجريبى بمعنى أنه لا يكون وحيا نهائيا الا اذا تطابق مع الواقع . الواقع هو وسيلة تحقيق صدق الوحي ، ضيقه أو اتساعه . كان الوحي قديما متسعا بالنسبة للواقع كان يحتاج الى تطوير والى دفعة خارجية له ثم ترك الواقع لتطوره الطبيعى ومساره التاريخى ، وأصبح الوحي بعد ذلك متحدا مع التطور الطبيعى للواقع . والواقع هنا ليس هو الواقع المصبت الخالص بل هو الواقع التاريخى الذى يشمل البشر وممارسة الشعوب واردة الجباعات . وقد تصور البعض أن اثبات البداء فيه خطورة على الفعل الانسانى الذى تحقق بالراى الاول ثم عليه الآن أن يتغير طبقا للراى الجديد . لذلك يمكن اثبات البداء فيما لم يعلمه الانسان ونفيه عما يعلمه ويطلع عليه خشية أن يفعل الانسان طبقا للعلم الاول فيفشل فعله فيرفض العلم كله . وهى تفرقة أقرب الى نفى البداء منها الى اثباته لان ما لم يطلع عليه الانسان لا يعلمه وما دام لا يعلمه فلا يحدد سلوكه بالنسبة اليه (١٩٠) . وكما يمكن انكار البداء لاطلاقية العلم وثبوته وقدمه يمكن انكاره أيضا بالتمييز بين صفة العلم وصفة الارادة ، التمييز بين النظر الثابت الذى لا يتغير وبين العمل الذى يتغير من مكان الى مكان ومن زمان الى زمان اثباتا للتنزيه وللعلم المطلق الذى

(١٩٠) جوز البعض البداء فيما أطلع عليه العباد ، مقالات ج ١ ص ١٠٩ ، جائز البداء فيما علم أنه يكون وأخبر به حتى لا يكون ما أخبر أنه يكون ، مقالات ج ١ ص ٢٦٨ ، وعند الحسن بن محمد بن جهور من الرافضة أن ما علم الله وأطلع عليه لا يجوز له أن يبدو فيه ، وما علمه ولم يطلع عليه أحد فجائز فيه البداء .

لا يتغير (١٩١) . يشير البداء اذن الى الفرق بين العلم والارادة . فقد يكون هناك علم لا تتبعه ارادة ، وقد تكون هناك ارادة تابعة لعلم جديد . وقد عبر القدماء عن هذه الصلة في سؤال : هل يجوز على الله الترك ؟ فالاجابة نفيا اثبات لعدم تغير العلم والارادة معا وبالتالي اثبات قوانين عامة في الطبيعة وفي الحياة الانسانية . والاجابة اثبتا تعنى أن التغير ممكن في العلم والسلوك اما من ما أخبر عنه من ثواب وعقاب قد لا يحدث ما دامت العناية منه ، التأثير على النفوس واقامة حياة خلفية كاملة ، قد تحققت ، واما أن الرحمة قد تفرض العفو دون العدل ، وكلاهما من الصفات (١٩٢) . وبالرغم من أن القول بالبداء نشأ في ظرف تاريخي معين كتبرير لحدوث شيء غير متوقع وبالتالي يمكن رده اليه الا أن رد الافكار الى مجرد الوقائع التاريخية وقوع في النزعة التاريخية الخالصة . لذلك يظل البداء دلالة نظرية لتجربة شعورية (١٩٣) .

(١٩١) ترفض المعتزلة القول بالبداء . فقد اتفقت على أن الباري ليس بذى علم محدث ، ولا يجوز أن تبدو له البداوات ولا يجوز على اخباره بالنسخ لانه لو جاز لكان اذا أخبرنا شيئا أن شيئا يكون ثم نسخ ذلك بأنه أخبر أنه لا يكون لكان لابد من أن يكون أحد الخبرين كذبا . فالنسخ والمنسوخ في الامر والنهي لا في العلم ، مقالات ج ١ ص ٢٥٦ ، فالمعتزلة هم الذين تصدوا للرافضة دفاعا عن التجربة ولاثبات العلم المطلق ضد الحدوث وهم المتهمون بالقول بحدوث الصفات . اذا كانت هناك حاجة للمعتزلة ظهورا ، واذا كان هناك خطر على التجربة بانوا ، لذلك رفض الخياط التوحيد بين البداء والنسخ وبين موقف الرافضة والمعتزلة . فالبداء في الاخبار والنسخ في الامر والنهي .

(١٩٢) عند البعض لا يجوز على الله الترك وأنه اذا فعل شيئا فقد ترك ضده ، وعند الحسن أن الترك صفة وأن الباري لم يزل تاركا ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٢ ، وقد وصل الحد الى بعض القدرية مثل أبو مسلم الاصبهاني قوله بأنه ليس في القرآن آية منسوخة ولا ناسخة « ما ننسخ من آية أو ننسها نأت بخير منها أو مثلها » (١٠٦ : ٢) .

(١٩٣) سبب قول المختار (الكيسانية) داعية محمد بن الحنفية بالبداء انه لما خرج عليه مصعب بن الزبير لاخذ الكوفة منه بعث صاحبه أحمد بن شبيب على رأس الجند لقتاله . وادعى أن الوحي نزل اليه

ان النسخ امر وضعى يتعلق بالشرعية والقدرة الانسانية وليس بالعلم والارادة الالهية . فتوالى النصوص فى الزمان يجعل بعضها ناسخا وبعضها منسوخا . لذلك يكون من عيوب منهج النص استعمال المنسوخ بدل الناسخ سواء داخل كل مرحلة أو داخل آخر مرحلة يكتمل فيها الوحي . ويعنى النسخ بهذا المعنى تطور الوحي فى الزمان وبيان مدة العبادة . فالعبادة تتم فى الزمان ، والزمان وقت ، والوقت تطور ، والتطور تاريخ . ولا يهم بعد ذلك رفع الحكم أو عدم رفعه فالمهم هو بيان وقته . وسواء كان ذلك رفعا أم غير رفع فذلك خارج عن نطاق الحكم . لذلك كان من شروط النسخ انفصال الناسخ عن المنسوخ بمدة من الوقت . فالزمان هو الاساس « الانطولوجى » للنسخ ، وكان النسخ يحدث فى حياة الانسان . فهو تطور فى الزمان الوجودى وليس فى التاريخ . فالغاية من تطور الوحي فى التاريخ هو تطور الشعور وارتقاؤه نحو الكمال ، وكان الناسخ أقوى من المنسوخ ، وتحدد قوته بمدى احتوائه العلم والعمل على السواء . ولكن يتم النسخ بالفعل فى العمل وليس فى النظر . لا يوجد نسخ للعلم النظرى بل فى كيفية التطبيق العملى . وان تغير الاساس النظرى للسلوك ليس نسخا بل تغيرا له من حيث الاهداد والاحتواء (١٩٤) .

=

ووعده بالنصر . فلما انهزم سألته احمد : لماذا تعدنا بالنصر على عدونا ؟ فقال : ان الله تعالى كان قد وعدنى بذلك ولكن بدا له واستدل على ذلك قائلا « يحو الله ما يشاء ويثبت » (١٣ : ٢٩) . فهذا كان سبب قبول الكيسانية بالبداة ، الفرق ص ٥١ — ٥٢ ، وفى رواية أخرى صار المختار الى القول بالبداة لانه كان يدعى علم ما يحدث من الاحوال اما بوحي من الله واما برسالة من الامام . فكان اذا وعد أصحابه بكون شيء وحدث حادثة فان وافق قوله جعله دليلا على صدق دعواه وان لم يوافق قال قد بدا لربكم . وكان لا يفرق بين النسخ والبداة ، اذا جاز النسخ فى الاحكام جاز البداة فى الاخبار ، الملل ج ٢ ص ٧١ — ٧٢ .

(١٩٤) النسخ هو الخطاب الدال على ارتفاع الحكم الثابت بخطاب آخر على وجه لولاء لاستمرار الحكم المنسوخ ، ومن ضرورة ثبوت النسخ على

=

والنسخ أمر لا يتعلق بالتلاوة بل يتعلق بالاحكام وبالسلوك البشرى .
فالنص مع أنه عمل أدبى يتذوق بالتلاوة الا أن النصوص كلها أدب على
هذا النحو لا فضل لنص على نص من الناحية الجبالية . ولكن نص
الوحى جمال وتشريع ، تذوق وسلوك . كما لا يعنى النسخ تغيير الفكر
المسجل فى لوح أبدى فتلك صورة فنية الغاية منها اثبات تدوين العلم .
فالعلم المدون أكثر حفظا من العلم المروى شفاهاً أو المحفوظ فى الذاكرة أو
المتصور فى الذهن . لذلك قامت المعاملات على التدوين فى وثائق . ودونت
المعهود والمواثيق . وكان حظ الكتب المقدسة التى لم تدون ساعة اعلانها
أقل بكثير من ناحية الصحة التاريخية من الكتب المقدسة الأخرى التى
دونت . ساعة تبليغها . فأم الكتاب أو اللوح المحفوظ صورتان فنيتان

التحقيق رفع حكم بعد ثبوته . وترى المعتزلة أن النسخ لا يرفع حكماً ثابتاً
وانما يبين انتهاء مدة شريعة . والى ذلك مال بعض الأئمة فقالوا النسخ
تخصيص الزمان وعنوا به أن المكلفين اذا خوطبوا بشرع مطلق فظاهر
مخاطبتهم به تأييده عليهم . فاذا نسخ استبان أنه لم يرد باللفظ الا الاوقات
الماضية . وهذا عندنا نفى للنسخ وانكاره لاصله ورد له الى تبين معنى
لفظ لم يحط به اولاً وتنزيل له منزلة تخصيص صيغة عامة والمخصص من
الصيغة العامة غير مراد بها ، استحالة أن يكون بياناً لان من شرط البيان
عدم التأخير الى وقت الحاجة ، الارشاد ص ٣٢٨ — ٣٤١ ، معنى النسخ
بيان انتهاء مدة العبادة فان ورد الامر بالعباد مؤقتاً بغاية فذلك بيان نهاية
وليس بيان انتهاء ، الاصول ص ٢٢٦ ، الارشاد ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ،
شروط النسخ (ا) أن يكون النسخ منفصلاً عن المنسوخ . فاذا كان توقيت
العبادة مبيناً فى الامر بها فليس توقيتها نسخاً لها بل هو بيان نهاية وان
كان الحكم معلقاً بغاية مجهولة كان بيان تلك الغاية بعدها نسخاً
« حتى يتوفيهن الموت » ، (ب) ألا يعلم المنسوخ الا بنص يرد فيها . فأما
الغاية التى يعلم سقوط الغرض عنها بلا نص فليست بنسخ ولذلك لم
يكن سقوط الغرض بالعجز والموت نسخاً ، (ج) أن يكون النسخ والمنسوخ
فى رتبة واحدة من جهة ايجاب العلم . والعمل أو يكون النسخ اقوى
فى ذلك من المنسوخ . (فان كان مما يوجب العلم والعمل كان النسخ أيضاً
مثله وان كان المنسوخ موجبا يوجب العلم ، والعمل أولى بالجواز) ،
الاصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ .

للتدوين وتشخيصان للوحى وتشبيهان له (١٩٥) . وقد يقع النسخ في حكم كلى أو في حكم جزئى طبقا لحاجة التغير ومقدار التكيف مع الواقع . فلو كانت الحاجة جذرية والتكيف أساسيا حدث النسخ الكلى . أما لو كانت الحاجة ضئيلة والتكيف صغيرا كان النسخ جزئيا (١٩٦) . فالنسخ رفع وليس تبديلا كى يأتى حكم آخر خير من الاول من حيث النفع أو مثله من حيث الكمال . ولكن هل يجوز النسخ في الاخبار كما هو جائز في الاحكام ؟ اذا احتوى الخبر على تصور نظرى فالنسخ لا يتعلق بالتصورات . فالمبادئ العامة التى يقوم عليها الوحى ثابتة لا تتغير . وانما التغير في كيفية تطبيق هذه المبادئ في الزمان والمكان حسب درجة استعداد الواقع وطبقا لدرجة تحمل الطاقة الانسانية . أما اذا احتوى الخبر احكاما فان النسخ يقع فيها . والنسخ لا يعنى البداء أى تغير العلم الثابت أو وقوع الخطأ فيه بقدر ما يعنى تكيف الحكم حسب الواقع ، والوحى حسب التطور من أجل تثبيت الشريعة والمحافظة على التقدم الذى أحرزه الشعور الانسانى بفعل الوحى ودفعاته الاولى (١٩٧) .

(١٩٥) هناك عدة آراء في النسخ (أ) المنسوخ ما رفعت تلاوته وبقي حكمه ، وترك العمل بحكم تأويله (ب) المنسوخ ما بقيت تلاوته . فالنسخ لا يقع في قرآن نزل وتلى وحكم بتأويله بل النسخ في الحكم من التفسير الذى أزاح الله عنهم المحن (ج) النسخ من اللوح المحفوظ ، فالنسخ لا يكون الا من الاصل (د) النسخ موجود دون بداء ولا خطأ ؛ مقالات ج ٢ ص ٢٥٠ — ٢٥١ .

(١٩٦) النسخ على ضربين (أ) نسخ جميع الحكم كنسخ وجوب الوصية للوالدين والاقربين بهرائهم (ب) نسخ بعض حكم الشيء كالصلاة الى بيت المقدس ، الاصول ص ٢٢٦ .

(١٩٧) اختلفت الروافض في الناسخ والمنسوخ هل يقع في الاخبار ؟ هناك فرقتان (أ) يجوز ، فيخبر الله أن شيئا يكون ثم لا يكون وهذا قول اوائلهم واسلافهم (ب) لا يجوز لأن ذلك يوجب التكذيب في أحد الخبرين ، مقالات ج ١ ص ١١٩ ، واختلفت أيضا الى فرقتين (أ) الناسخ والمنسوخ في الامر والنهى (ب) الرافضة غلت حتى زعمت أن الله يخبر بالشيء ثم يبدو له فيه . مقالات ج ٢ ص ١٥٣ ، وردا على سؤال : هل يجوز النسخ في الاخبار وفي مدح الله هناك فرقتان (أ) طوائف من أهل الإثر ، يجوز

وإذا كان الوحي نوعان ، قرآن وسنة ، وهناك دليلان آخران
اجماع وقياس ، فهل يجوز لكل من الأدلة الأربعة أن يكون ناسخا
والآخر منسوخا ؟ ان الوحي ثابت لا يتغير بإرادة حتى ولو كانت إرادة
المُرسل إليه . لذلك لا ينسخ القرآن الا قرآنا . ولا ينسخ القرآن
بالسنة على الإطلاق فذاك بيان وتخصيص وليس نسخا . الوحي كما
هو موجود في الكتاب قائم لا يمكن نسخه اما بنفسه او بسنة (١١٨) .
فالنسخ قضية خاصة بتطور الوحي في التاريخ وقياس النظم على أساس
القدرات الانسانية واستعدادات الواقع . وقد اكتمل الوحي في آخر

فيها يتأخر ناسخ لما تقدم مثل المدني للمكي (ب) لا يجوز ، مقالات ج ٢
ص ٢٥٣ — ٢٥٤ غلبت بعض الروايف حتى زعمت أن الله يخبر بالشئ
ثم يبدو له فيه ، مقالات ج ٢ ص ١٥٣ ، مذهب المختار أنه يجوز البدء
لله ، وله معنيان البدء في العلم وهو أن يظهر خلاف ما علم والبدء في
الإرادة وهو أن يظهر له صواب على خلاف ما أراد وحكم . والبدء في
الأمر وهو أن يأمر بشئ ثم يأمر بعده بخلافه ومنه لم يجز النسخ ظنا أن
الأوامر المختلفة في الأوقات المختلفة متناسخة ، الملل ج ٢ ص ٧١ — ٧٢ .
(١١٨) من قواعد النسخ (أ) لا ينسخ القرآن الا بقرآن مثله ، ولا يجوز
أن ينسخ شئ من القرآن بالسنة ، وعند البعض القرآن والسنة حكمان
من الله ، العلم والعمل بهما على الخلو واجب . فجاز أن ينسخ الله
القرآن بالسنة والسنة بالقرآن لأنها جميعا حكمان لله ينسخ من حكمه
ما يشاء ، مقالات ج ٢ ص ٢٥٢ ، ومن شروط النسخ أن يكون الناسخ
في نفس قوة المنسوخ ، الأصول ص ٢٢٧ — ٢٢٨ ، (ب) السنة تنسخ
القرآن وتقضى عليه والقرآن لا ينسخ السنة ولا يقضى عليها ، مقالات
ج ٢ ص ٢٥١ ، من جملة قول أصحاب الحديث وأهل السنة أن السنة
لا تنسخ بالقرآن ، مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، (ج) القرآن ينسخ السنة
والسنة لا تنسخ القرآن ، مقالات ج ٢ ص ٢٥١ ، اختلفوا في القرآن هل
ينسخ الا بقرآن وفي السنة هل ينسخها القرآن ، الأصول ص ٢٢٨ ،
واختلفوا في القرآن هل ينسخ بالسنة (أ) لا ينسخ القرآن الا قرآن ،
الأصول ص ٢٢٨ ، واختلفوا في القرآن هل ينسخ بالسنة (أ) لا ينسخ
القرآن الا قرآن ، وأبوا أن تنسخ السنة (ب) السنة تنسخ القرآن
والقرآن لا ينسخها (ج) القرآن ينسخ السنة والسنة تنسخ القرآن ،
مقالات ج ٢ ص ١٥٣ ، اختلفوا في نسخ القرآن بالسنة . فجاز أصحاب
الرأى نسخه بالسنة المتواترة ومنع أصحاب الشافعي من نسخ القرآن
بالسنة ، الأصول ص ٢٢٨ .

مرحلة . فالمنسوخ الموجود في الكتاب لا يزال قائما كواقعة أو كمثال أو كنموذج ، كقانون رخو مماثل لطبيعة رخوة . المنسوخ والناسخ اذن معا واقعة مثالية ، وهي تكيف النظم والتشريعات طبقا لدرجة استعداد الواقع . اذا وقع النسخ فلها يتم داخل كل درجة ، الكتاب داخل بعضه بعضا او السنة داخل بعضها بعضا . ولكن السنة لا تنسخ القرآن . وكيف ينسخ الفرع الاصل ؟ والقرآن لا ينسخ السنة فكيف ينسخ الاصل الفرع ؟ كيف ينسخ اللاحق السابق ، وكيف ينسخ النظر العمل ؟ القرآن لا ينسخ السنة لا لان السنة اصل عليه بل لان السنة توضيح عملى لا تحتاج الى نسخ ، والعمل يتغير بتغير الظروف ، والسنة لاحقة على القرآن في الزمان . يكون النسخ هنا بيان تفصيل ووجه عبادة . ولا يمكن للقرآن أن ينسخ السنة فكلاهما وحى . وان حدث فيكون القرآن تصحيحا للسنة وليس نسخا . ولكن يمكن أن تنسخ السنة السنة . ويمكن اعتبار ذلك بيانا مغليرا للبيان الاول ، تغيير النظم بتغيير الواقع ، وتظل واقعة التغيير نفسها هي النموذج . ولا ينسخ المتواتر الا متواترا مثله . ولا ينسخ الواحد الا متواترا اقوى منه . ولا يمكن نسخ المتواتر بالواحد أو الواحد بالواحد . فالواحد قد يكون منسوخا ولكنه لا يكون ناسخا في حين أن التواتر قد يكون منسوخا بتواتر ، ويكون باستمرار ناسخا (١٩٩) . ولا يمكن نسخ شيء من القرآن والسنة بالاجماع أو بالقياس . فدليل النص ، قرآنا أو سنة ، اصل ، والاجماع والقياس ، كل منهما فرع ، والفرع لا ينسخ الاصل (٢٠٠) . ولكن يمكن تخصيص عموم النص بالقياس الجلى (٢٠١) .

(١٩٩) لا يجوز نسخ خبر الواحد بمثله والمتواتر . ولا يجوز نسخ المتواتر بغير الواحد ويجوز بمثله ، الاصول ص ٢٢٨ .
(٢٠٠) لا يجوز نسخ شيء من القرآن والسنة بالقياس ، الاصول ص ٢٢٨ .

(٢٠١) اجمع الفقهاء على جواز تخصيص العموم بالقياس الجلى الا من لا يقول بالقياس . واختلف أهل القياس في تخصيص العموم بالقياس الخفى فأجازة أكثرهم ، وأباه قوم منهم ، والجواز أصح ، الاصول ص ٢٢٨ .

ويستعمل النسخ كحل لمشكلة تعارض النصوص . ومع أن التعارض بين النصوص جزء من مادة علم أصول الفقه فيما يتعلق بالتعارض والتراجيح إلا أنه يبدو أيضا كأحد مشاكل منهج النص . والتعارض لا يكون بالضرورة نسخا بل قد يكون مجعلا ومبينا ، عاما وخاصا ، مطلقا ومقيدا ، مستثنى منه ومستثنى تأكيدا على البعد الشخصي للنص . فالسلوك منه ما تشترك فيه الجماعة ومنه ما لا يكون الا شخصا فرديا خالصا . وقد ينشأ التعارض من وصف لنفس الفعل الفردي ولكن في حالتين أو في ظرفين مختلفين . وهو ما يدل على أن الوحي ليس نظرا فحسب بل هو وصف للنظر في مواقف عملية . وهو ليس نصا فحسب بل هو نص يتحقق في واقع . فلذا كان النظر هو الانسان والوضوح فان العمل هو القدرات الشخصية والمتغيرات الفردية (٢٠٢) . ومع ذلك فقد كان التعارض بين النصوص في حد ذاته موضوعا كلاميا مستقلا ولكن من ناحية وحدة الوحي وعدم وقوع التناقض فيه دفعا للخلاف بين الفرق وتمسك كل منها بنصوص لتأييد مذهبها . فانتقل الخلاف بين المذاهب ، نظرا لاعتمادها على الحجج النقلية ، الى تعارض بين النصوص ، وضرب الكتاب بعضه ببعض ، وتجزئته والقضاء على وحدته في المعارك الكلامية بين الفرق . والتشابه في الآيات له قصد عملي في السلوك . فيؤول طبقا لحاجة كل عصر وظروفه . والتعارض انها هو مسك للاطراف جميعا في بؤرة واحدة وتجميع لوجهات النظر المختلفة في رؤية شاملة كدرس تعليمي في الوحدة والتعدد ما دمنا في اطار الثبات والتغير ومجرى التاريخ (٢٠٣) .

(٢٠٢) واختلفوا في الآيتين ، لكل واحدة منها حكم مخالف لحكم الأخرى مما قد يجوز أن يجتمع حكمهما على اختلافه على انسان في وقتين ويتنافيان في وقت واحد . فيكون الحل اما النسخ لانه لا ينسخ القرآن الا القرآن واما نسخ آية لسنة عند من يجوز ذلك ، مقالات ج ٢ ص ٢٥٢ - ٢٥٣ .

(٢٠٣) التنبيه ص ٥٤ - ٨٢ ، كلام الله لا يتعارض ولا يتدافع ،

=

خامسا : اكتمال النبوة .

بعد تطور النبوة يكتمل الوحي فتتوقف النبوة . فالنبوة لا تستمر الى ما لا نهاية . وكل تطور ينتهى الى بناء ، وكل بداية لها نهاية ، وكل تحقق له كمال . ومع ذلك ، نظرا لارتباط الانسان بالنبوة ، وطول الفسح لها ، وتعوده عليها ، وركونه اليها فانه يظن أن حاجته لها دائمة فيأخذ الوسيلة بلا غاية ، ويتمسك بالنبوة دون تحقيق غايتها في استقلال العقل وحرية الإرادة . لا يتصور وقوف الخير ، ولا انتهاء العون ، طالما انه مضطهد مهان ، مغلوب على أمره ، في حاجة الى قوة وغلبة . يتطلع الى ما هو أقوى من العقل ، وهى النبوة ، والى ما هو أقوى من الإرادة وهو الله . ففى المجتمع النبوى المضطهد لا سبيل الى مقاومته أو الخلاص منه في المجتمع المضطهد الا باستمرار النبوة بنبوة جديدة أو بتأويل النبوة الاولى بوظيفة جديدة تكشف سر النبوة كالإمامة أو الولاية أو الرؤية أو الحكمة ، وربما أيضا الإلهام والحدس والفراسة والكهانة وكل وسائل الاطلاع على الغيب والمعارف المباشرة . تستمر النبوة اذن في مجتمع الاضطهاد كما قد تستمر في النخبة والصفوة التي ترث النبوة وتنهل من نفس مصدرها كولاية الولي ورؤية الصادق وحكمة الفيلسوف وصفاء نفسه بصرف النظر عن كيفية الاتصال والحكم عليها نبوة أو الهاما أو درجة من درجاتها . فعلى النقيض من اكتمال الوحي وبداية العقل تستمر النبوة ولا تتوقف ثم يتوقف عمل العقل على الاطلاق . وببدل أن يستمر الاجتهاد يتوقف الاجتهاد وتستمر النبوة ، وتظل الانسانية في حاجة الى وصي عليها أو من يستعمل النبوة للوصاية عليها (٢٠٤) .

الفصل ج ٣ ص ٤٨ ، كلام الله لا يختلف ، الفصل ج ٣ ص ٤٨ ، كلام الله لا يتناقض ، الفصل ج ٣ ص ٥٧ ، هلك الزنادقة وشكوا في القرآن حتى زعموا أن بعضه ينقض بعضا في تفسير الآي المتشابهة كذبا وافتراء على الله من جهلهم بالتفسير للآي المحكم ، التنبيه ص ٥٤ .

(٢٠٤) زعمت الخرمينية من الروافض أن الرسل تترى غير منقطعة ،

وقد يبلغ الامر في القول باستمرار النبوة الى حد القول بأن في البهائم رسلا . وما دامت هناك نبوة للجن والشياطين عند فريق أهل السنة فلماذا لا تكون في غيرهم من الحيوانات والطيور والحشرات عند فريق آخر (٢٠٥) . واذا كان الامر كذلك فلماذا لا تستمر أيضا في النباتات

وانما يدورون على الاغوار ، تترى الرسل بعد الرسول ولا ينقطعون ، مقالات ج ٢ ص ١١١ ، ويحيل البغدادي الى كتاب « دلائل النبوة » لمعرفة الفرق التي تقول باستمرار النبوة ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وزعم أبو منصور أن رسل الله لا تنقطع أبدا . وزعم أنه صعد الى السماء وأن الله مسح على رأسه وقال له يا نبي بلغ عنى . ثم نزل به الى الأرض ، وعين أصحابه اذا حلفوا أن يقولوا الا والكلمة ، مقالات ج ١ ص ٧٤ ، الفرق ص ٢٢٦ ، زعم أبو منصور أن الرسل لا تنقطع أبدا وأن الرسالة لا تنقطع ، الملل ج ٢ ص ١٢٣ ، وزعمت البزيفية (الخطابية) أن كل ما يحدث في قلوبهم وحى وأن كل مؤمن يوحى اليه ، ومنهم من هو خير من جبريل وميكائيل ومحمد . « وما كان لنفس أن تموت الا بأذن الله » أى يوحى منهم (٣ : ١٤٥) ، « واذا أوحيت الى الحواريين » (٥ : ١١٤) ، « وأوحى ربك الى النحل » (١٦ : ٦٨) ونحن أولى بالجواز ، مقالات ج ١ ص ٧٨ ، الفرق ص ٢٤٩ .

(٢٠٥) هذا هو موقف أحمد بن حابط . فلبهائم رسل ، أرسل الله نبيا لكل نوع من أنواع الحيوانات حتى البق والبراغيث والقمل وحجته « وما من دابة في الأرض ولا طائر يطير بجناحيه الا أمم أمثالكم » ، « ما فرطنا في الكتاب من شيء » ، « وما من أمة الا خلا فيها نذير » ، مع أن الله يقول في نفس الوقت « لئلا يكون للناس على الله حجة بعد الرسل » ، وانما يخاطب الله بالحجة من يعقلها . كما يتحدث القرآن عن لغة الطيور والحشرات « علمنا منطق الطير » ، « يأبها النمل ادخلوا مساكنكم » ، وكذلك قصة الهدد وحديثه مع سليمان . ومن معجزات محمد التي يرويها أهل السنة كلام الذراع ، وحنين الجذع ، وتسبيح الطعام . بالتالى لا تفترق حجج الحابطة عن حجج الاشاعرة . والرد على هذه الحجج يقويها مثل القول بأن التسبيح ليس بالكلام ولكن بلغة أخرى ، فكل كلام لغة وان لم تكن كل لغة كلاما . وبالتالى يمكن تأويل كل الحجج النقلية لصالح الحابطة مثل « وان من شيء الا يسبح بحمده » ، « ألم تر أن الله يسجد له ما فى السموات ومن فى الأرض » ، « انا عرضنا الامانة على السموات والأرض والجبال فأبين أن يحملنها وأشفقن منها وحملها الانسان » ، « انتننا طوعا أو كرها قلنا اتئنا طائعين » ، وكذلك

وعند كل الكائنات الحية عند أنصار الحشائش والنباتات ؟ ولماذا لا تستمر في الجهادات وهى عند الله أيضا كائنات حية تسبح له بلفة لا يفهمها البشر ؟ اليس كل حيا مادام مخلوقا من الله الحى الذى يتصف بصفة الحياة ؟ والحقيقة أن القول بإطلاق النبوة على هذا النحو واستمرارها هو أيضا فرض للوصايا على الانسان واستعمال لغة النبوة في مجتمع الاضطهاد ويقابل بها توقف النبوة في مجتمع السيطرة والتهمر ، سلاح بسلاح ، ولا يفل الحديد الا الحديد ، استمرار النبوة عند المقهور في مقابل توقفها عند القاهر . وهذا تكليف ما لا يطاق . فالتكليف شرطه العقل والارادة ، ولا الحيوان ولا النبات ولا الجهاد مكلف لانها تفتقد شرطى التكليف . يتصرف الحيوان بالطبيعة مثل النمل والعنكبوت وليس بالعقل والارادة . والحيوانات كالمجانين والاطفال والصبية تفقد أيضا شرطى التكليف . وان مخاطبة الجهادات في القرآن تصوير فنى . فالعالم عالم انسانى خالص . بالتصوير الفنى يمكن الحديث مع مظاهر الطبيعة كما يفعل الشعراء . وبالفطرة الانسانية الى الكون يمكن الحديث مع الطبيعة . ان الرسالة لا تبلغ الا للبشر ، للكائنات الحية العاقلة الحرة أى لكل ذى وعى ممكن لأن مهمة الوحي تحرير الوعى الانسانى من الاسر الطبيعى أو الاجتماعى كى يصبح وعيا مستقلا عقلا و ارادة . ان الانسان وحده من سائر مخلوقات الكون هو المحاور لله والطرف المقابل له في الرسالة . وهذا تكريم من الله لبنى آدم . والانسان سيد الكون ، وكل ما فى الكون مخلوق له بما فى ذلك الحيوان لطعامه

حديث « يوم يقتص للشاة الحماء من الشاة القرناء » . وصورة الحيوانات فى القرآن هى أنها لاستعمال الانسان وفائدته مثل « والخيل والبغال والحمير لتركبوها وزينة » (١٦ : ٨) ، « أحلت لكم بهيمة الانعام » (٥ : ١) ، « ومن الانعام حولة وفرشا » (١٦ : ١٤٢) ، « والانعام خلقها لكم فيها دفى ومنافع ومنها تأكلون » (١٦ : ٥) ، « وجعل لكم من جلود الانعام بيوتا تستخفونها يوم ظعنكم » (١٦ : ٨٠) ، « ومن الناس الدواب والانعام مختلف الوانه » (٣٥ : ٢٨) ، « الله الذى جعل لكم الانعام لتركبوها ومنها تأكلون » (٤٠ : ٧٩) .

وركوبه وزينته ومنفعته . الانسان وحده هو المكلف ، تقتصر النبوة عليه ثم تتوقف حين اكتمال الوحي وتحقيق غايته باستقلال العقل وحرية الإرادة .

١ - هل الامامة استمرار للنبوة ؟

قد لا تكتفى الامامة بوظيفتها العملية في قيادة الامة وتطبيق شريعتها ولكنها تأخذ منحى نظريا وتصبح تشريعية بدورها ثم يتجاوز دورها الى أن تصبح استمرارا للنبوة ومفسرا لها وكاشفا عن أسرارها . وقد يصل الامر أخيرا الى أن تتجاوز النبوة الى اللاهوتية فيصبح الامام الها ويعود العلم الى التوحيد من جديد (٢٠٦) . ويظهر ادعاء النبوة في الجماعات المضطهدة من زعمائها احساسا منهم بالرسالة ورغبة منهم في تخليص مجتمعاتهم من الاضطهاد وأن تسهل له قيادتها وأن تدين له بالطاعة والولاء . يشعر الزعيم أنه منادى وأن صوتا داخليا يناديه . وهو احساس انساني خالص وليس له أى وجود واقعى خاصة اذا كان المجتمع تينيا حديث العهد بالنبوة يجد فيها الزعيم نفسه قادرا على التأثير اذا هو صاغ هذا الهاتف الباطنى في صورة نبوة مغلية حتى يحدث أثرها في السمع والطاعة . تبدأ النبوة اذن باحساس صادق من قائد أحس مجتمعه بالظلم والاضطهاد وأن عليه رسالة يؤديها وأن هاتف الحق يدعوه للانتصار . النبوة هنا احساس بالرسالة وهو احساس طبيعى في مجتمع مضطهد وفي قيادة مقهورة .

وتستمر النبوة في على وأولاده حتى الابن السابع أو الثانى عشر وهو المهدي المنتظر (٢٠٧) . بل انها ما كان الا تكون الا في على لولا خطأ

(٢٠٦) انظر الباب الثانى ، الانسان الكامل ، الفصل الاول ، الوعى الخالص ، سادسا ، المخالفة للحوادث ، ٢ - التالى (ا) تأله الاثمه (ب) درجات التالى وطرقه (ج) وظائف الامام الكونية .

(٢٠٧) تقول غلاة الروافض بنبوة على ، الاصول ص ١٥٧ -

في المرسل اليه من الواسطة أو خديعة من الرسول الذي ادعى الامر الى نفسه ولم يكن له . وقد تخطى الواسطة عن قصد أو عن غير قصد . وقد يدعى الرسول النبوة له بالاتفاق والتواطؤ مع الواسطة أو بدونها (٢٠٨) . وقد تستمر النبوة في الائمة جميعا وتصبح الائمة نبوة وكل امام نبى في وقته (٢٠٩) . وقد تستمر النبوة في دعاة الائمة وليس

١٥٩ ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ ، وفرقة قالت بأن على بن أبى طالب ، والحسن ، والحسين ، وعلى بن الحسين ، ومحمد بن على ، وجعفر بن محمد ، وموسى بن جعفر ، وعلى بن موسى ، ومحمد بن على ، والحسن بن محمد ، والمتنظر كلهم أنبياء ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ — ٢٥ ، وفرقة قالت بنبوة على وبنيه الثلاثة الحسن والحسين ومحمد بن الحنفية فقط وهم طائفة الكيسانية الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، وفرقة قالت بنبوة محمد بن اسماعيل بن جعفر فقط وهم طائفة من القرامطة ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ .

(٢٠٨) ومن غلاة الشيعة الغرابية يقولون ان الله أرسل جبريل الى على فغلط في طريقه وذهب الى محمد لانه كان يشبهه وقالوا كانوا أشبه به من الغراب بالغراب ، والذباب بالذباب ، كان الرسول عليا وأولاده من بعده هم الرسل ، وتلعن صاحب الريش أى جبريل ، الفرق ص ٢٥ ، ص ٢٥١ ، اعتقادات ص ٥٩ — ٦٠ ، تلعن الغرابية جبريل ومحمدا ، وعند احدى فرق الحلوية ان الله بعث جبريل فغلط وصار الى محمد فاستحيا الرب وترك النبوة في محمد وجعل عليا وزيره الخليفة من بعده ، التنبيه ص ٢٢ — ٢٣ ، وعند الجهرية بعث جبريل الى على فغلط محمد فأمر بتنفيذ غلطه التنبيه ص ١٥٨ ، ويزعمون أن جبريل أزاغ الرسالة من على الى محمد عمدا وقصدا لا غلطا وسهوا . وهؤلاء يسيؤون القول في جبريل ، اعتقادات ص ٦٠ ، يزعمون أن جبريل أزاغ الرسالة الى على لكن محمدا كان أكبر سنا من على فاستعان على به ثم أن محمدا استقل بالامر ودعا الخلق الى نفسه ، وهؤلاء يسيؤون القول في النبى ، اعتقادات ص ٦٠ ، الفصل ج ٥ ص ٢٤ ، وعند الذمية بعث على محمدا لينبى عنه فادعى الامر لنفسه ، الفرق ص ٢٥٢ ، وغلاة الشيعة يكذبون النبى ويشتمونه ويقولون ان عليا وجه به ليين أمره فادعى الامر لنفسه ، مقالات ج ١ ص ٨٢ .

(٢٠٩) انتحلت المفضلية (الخطابية) النبوة والرسالة ، مقالات ج ١ ص ١٧٨ ، وقالت الامامية نبوة كل امام في وقته ، الاصول ص ١٥٧ — ١٥٩ ، وكان أحمد بن فائوس تلميذ أحمد بن حابط يقول مثله بالتناسخ . ادعى النبوة وقال انه المراد بقول الله ، « وبشرا برسول من بعدى اسمه أحمد » الفصل ج ٥ ص ٤٠ .

في الائمة وحدهم ويتحول داعي الامام شيئاً فشيئاً الى امام ثم الى نبي ، وقد يغالى الداعية فينكر النبوة ويجعل نفسه نبيا أو يجعل غيره من القادة انبياء . وهنا تكون الدعوة أو الامامة ضد النبوة وبتيلا عنها وليس فقط استمرارا لها ومفسرة اياها بل تكون هي النبوة الوحيدة : وينزل الوحي على الامام ويعلم الغيب واسرار الله ويكون مؤيدا بالنصر على الاعداء وهو ما لم يحدث حتى للنبي (٢١٠) . وقد يصل الامر بالامام او بالداعية النبي الى حد الالهية فيصبح الها لا غرق بين المرسل والمرسل اليه . وتتبادل المواقف بين الاله والامام النبي نظرا لسيطرة النبوة الراسية على النبوة الانقية طلبا للقوة في مواجهة الخصوم وطلباً للطاعة من الناس . فلا تهم الرسالة أى النبوة الانقية بل يهم الخروج على مجتمع السيطرة وتجنيد الناس . وقد لا يدعى الامام النبي بالضرورة الالهية اذ يفصل بين نفسه كامام او كداعية وبين الله . حينئذ قد يكتفى بأن تكون علاقته بالله علاقة حب ومعرفة وليست علاقة اتحاد أو حلول . وان رفع الامام النبي الى مرتبة الالهية لتقابل خفض اعدائه الى مرتبة الشيطانية أو الجنية ، كلها حالات نفسية للرفع والخفض ، للإيجاب

(٢١٠) ادعت المختارية نبوة المختار بن ابي سعيد الذي ادعى نزول الوحي اليه بظفر جنوده في حربهم ضد مصعب بن الزبير ولكن جنوده انهزمت ، التنبيه ص ٢٣ ، الفرق ص ٥٠ — ٥١ ، وكان داعية محمد بن الجنفية بعد انتصاراته وولاية الكوفة والجزيرة والعراقين . تكهن وتسجع ، وحكى أنه ادعى نزول الوحي اليه . ومن اسجاعه « أما والذي أنزل القرآن ، وبين الفرقان ، وشرع الاديان ، وكره العصيان .. الخ » ، وحملته السبئية على دعوى النبوة فادعاهما عند خواصه . وزعم أن الوحي ينزل عليه ، الفرق ص ٤٣ — ٥٠ ، حاول ادعاء النبوة وسجع اسجاعا وأثر بالغيوب . عن الله ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، وزعم المغيرة بن سعيد أنه نبي وأنه يعلم سر الله الاكبر ، ويهزم الجيوش ، مقالات ج ١ ص ٦٩ ، الفرق ص ٢٣٩ ، الفصل ج ٥ ص ٢٥ ، كما ادعى بيان بن سميان النبوة وأنه يعرف اسم اله الاعظم ، ويهزم العساكر وأنه يدعو الزهرة فتجييه ، الفرق ص ٢٣٧ ، مقالات ج ١ ص ٦٧ ، التنبيه ص ٢٣ ، الفرق ص ٢٣٧ ، وزعمت بعض فرق الروافض أن الملائكة تهبط على الائمة بالوحي ، مقالات ج ١ ص ١١٧ .

م ١٠ — النبوة — المعاد .

والسلب ، ثلاثيات والنفي (٢١١) .

وإذا لم يكن الداعية نبيا فهو على الأقل شريك في النبوة أثناء حياة النبي ووريثها بعد مماته (٢١٢) . وان لم يكن شريكا فهو على الأقل

(٢١١) عند المتعنية اتباع مقنع وكان من أصحاب أبي مسلم صاحب الدعوة ، ادعى النبوة بعد النبوة وعظم أمره واجتمع عليه خلق كثير ثم ادعى الألوهية وقتل عاقبة الأمر ، اعتقادات ص ٧٩ — ٨٠ ، وزعم أبو الخطاب أن الاثمة أنبياء ثم آلهة . الألوهية نور في النبوة ، والنبوة نور في الإمامة . وعند الباطنية التوحيد هو التوحيد والنبوة معا حتى يكون توحيدا أو أن النبوة هي النبوة والإمامة معا حتى تكون نبوة ، الملل ج ٢ ص ١٥٦ ، وأحيانا يسمون الدهرية الباطنية . الملل ج ٢ ص ١٢٤ ، عند الكاملية أصحاب أبي كامل أعلى المراتب مرتبة الملكية أو النبوة واسفل المراتب الشيطانية والجنية ، الملل ج ٢ ص ١١٩ .

(٢١٢) زعمت الخطابية أن الاثمة أنبياء محدثون ، ورسائل الله ، وحججه على خلقه ، لا يزل فيهم رسولان . واخذ ناطق والآخر صامت . الناطق محمد والصامت على . فطاعتهم مفترضة على جميع خلقه . يعلمون ما كان وما هو كائن . وزعموا أن أبا الخطاب نبى ، وأن طاعته مفروضة بأمر الرسل ينصب أبى الخطاب حيا في كناسة الكوفة . دعى إلى عبادة جعفر أبى الخطاب . كان صامتا في وقت جعفر ثم ناطقا بعده . مقالات ج ١ ص ٧ ، ص ٧٧ ، الفرق ص ٢٤٨ ، عند إحدى فرق الرافضة على علم ما علم من الرسول من علم الدنيا والآخرة ، وما كان وما هو كائن وعلم على بعد الرسول علما لم يكن الرسول يعلمه . فعلى أعلم من الرسول ، ويتوارث الاثمة بعده هذا العلم إلى اليوم . والعلم يولد معهم لا يحتاجون فيه إلى تعليم ، التنبيه ص ١٥٩ — ١٦٠ ، الخطابية وفرقها خمس تقول بأن الاثمة آلهة يعلمون الغيب وما هو كائن قبل أن يكون ، الفرق ص ٢٤٨ — ٢٥٠ . وعند البيانية على يعلم الغيب ، ويعلم ما في الغد وما تشتمل عليه الأرحام من أولاد ، وما يغيب في بيوتهم . والاثمة يعلمون كعلى ، التنبيه ص ١٥٦ — ١٥٧ ، الإمام يعلم كل ما كان وكل ما يكون ، ولا يخرج شيء عن علمه من أمر الدين ولا من أمر الدنيا . الرسول كاتب فقط يعرف الكتابة وسائر اللغات ، مقالات ج ١ ص ١١٧ ، كما ادعى عبد الله بن معاوية الألوهية والنبوة حقا وأنه يعلم الغيب ، الملل ج ٢ ص ٧٧ ، وزعم المغيرة بن سعيد أن له قلبا تنبئ منه الحكمة ، مقالات ج ١ ص ٦٩ ، الفرق ص ٢٣٩ ، وزعم عبد الله بن معاوية ذى الجناحين أن العلم ينبئ في قلبه كما تنبئ الكماة والعشب ، مقالات ج ١ ص ٦٧ ، الفرق ص ٢٤٦ ، الله يلهمهم العلم الهاما بغير تعلم ولا طلب ، الانتصار

وصى بالنبي . وقد يكون الوصى أحيانا أكثر أهمية من النبي . فالنبي أذاع الكلمة وبلغها ولكن الوصى هو الذى يفسرها ويعطيها معناها ويكشف مخبأها . النبي بلا وصى صوت فى الهواء أو شكل على ورق . بل قد تتجاوز نبوة الداعية النبوة الاصلية وتعطى علما لم تعطه الاولى (٢١٣) . وقد يبرز الامام أو الداعية النبي ذاته فى العلم . فيعلم ما لا يعلمه بعد أن ورث علمه من النبي أولا . ثم فاقه وزاد عليه علما وعمقا وفهما . ويتحول الرسول الى مجرد كاتب يعلم اللغات فى حين أن العلم الحى عند الامام ، وبالتالي تكون نسبة الرسول للامام نسبة الامى للعالم . وتتجاوز وظيفة الداعية المعرفية المعرفة العائلية الى المعرفة عن طريق الالهام وهى فى الغالب المعرفة الصوفية . تنبع المعرفة فى قلب الامام وتصدر الحكمة منه . كما يعطى الداعية لنفسه الحق فى معرفة الغيب وهى المعرفة التى لا يعلمها أحد حتى الانبياء . بل انه ليس فى حاجة الى نبوة لانه الله والله يعلم ، وعلمه سابق على النبوة . ويكون الداعية قادرا على فعل المعجزات ما دام مؤيدا بالنبوة نظرا لالتصاق النبوة بالمعجزة ولشدة التوتر النفسى الذى يجعل الانسان قادرا على الاتيان

ص ١٠٤ ، ص ١٥٣ - ١٥٥ ، أكثر من خص فرق الامة لم يذكر الصوفية ، وذلك خطأ لانه حاصل قول الصوفية ، لان الطريق الى معرفة الله هو التصفية والتجرد من العلائق البدنية وهذا طريق حسن ، اعتقادات ص ٧٢ . عند السبائية على شريك فى النبوة وان النبي مقدم عليه اذا كان حيا . فلما مات ورث النبوة فكان نبيا يوحى اليه ويأتيه جبريل بالرسالة ، التنبيه ص ١٥٨ ، وعند احدى فرق الحلوية محمد وعلى شريكان فى النبوة والرسالة ، وطاعتها ومعصيتها واحد لا فرق بينهما . وعلى نبي بعد محمد لقول الرسول « أنت منى بمنزلة هارون من موسى » ، التنبيه ص ٢٣ ، انظر أيضا الباب الخامس ، التاريخ المتعين ، الفصل الثانى عشر ، الامة .

(٢١٣) زعم ابن سبأ (ابن السوداء) انه وجد فى التوراة أن لكل نبي وصيا ، وأن عليا وصى محمد ، وهو خير الاوصياء لخير الانبياء . نفاه على وبعد قتله قال والله لينبض لعلى من مسجد الكوفة عينان تفيض من احدهما عسلا والآخر سمنا ويغترف منها شيعة ، الفرق ص ٢٣٥ .

بالإفعال غير المتوقعة ، حقيقة أو وهما (٢١٤) .

والحقيقة ان اعتبار الامام نبيا تعميم للنبوة في حين أن النبوة واقعة فريدة لا تتكرر . النبى هو وسيلة الاتصال بين نبع الوحي والآخرين ، وسيلة واحدة خاصة . في حين أن وظيفة الامام وظيفية عملية خالصة وليست نظرية كوظيفة النبوة ، تنحصر في تطبيق الوحي ، وتحويله الى نظام للجماعة . فاذا كانت وظيفة النبوة نظرية وعملية فان وظيفة الامام عملية خالصة ولا تتجاوز الجانب النظرى الا بالاجتهاد في الفروع . تتمثل خطورة الامام النبى أو الداعية النبى في فتح الباب لظهور الادعاء والمتبين والمجانين وكل من لديه احساس بالاضطهاد أو كل من لديه احساس بأنه مختار مخلص صاحب رسالة . وكثيرا ما يحدث ذلك في المجتمعات التى تعتقد بالامامة والنبوة . كما تتمثل أيضا في تحويل الامامة من الوظيفة العملية الى الوظيفة النظرية وكثرة التفسيرات الخيالية للوحي ، وتصريف الطاقة البشرية في نظريات عن الحياة والكون والانسان يغلب عليها طابع الاشراف فيضعف العقل ويعود الى ما قبل اكتمال النبوة ، ناقصا في حاجة الى عون . وتضعف الارادة وتعود أيضا الى ما قبل اكتمال النبوة ، ناقصة في حاجة الى معين . والحقيقة ان ادعاء

(٢١٤) اختلقت الروافض فى الاثمة هل تجوز أن تظهر عليهم الاعلام . فقالت فرقة يجوز ذلك كما تظهر على الرسل لانهم حجج الله . كما أن الرسل حجج الله ، مقالات ج ١ ص ١١٧ ، يجوز أن تظهر الاعلام عليهم وتنزل الملائكة اليهم ، مقالات ج ٢ ص ١١ ، وحكى زرقان عن هشام بن الحكم الرافض انه أجاز المثنى على الماء لغير نبي ، الفرق ص ٦٨ ، كما أجازوا لغيرة بن سعيد وبيان ومنصور الكشف وقلب الاعيان على سبيل السحر ، الاصل ج ٥ ص ٧٩ — ٨٠ ، وادعى المختار بن أبى عبيد الثقفى من الكيسانية المعجزة عندما سمع بإحراق دار لسماء ، ويعت من أحرقتها بالليل وادعى أن نارا من السماء نزلت فأحرقتها . وانتصر على أهل الكوفة لما تكهن . وقال أحد الاسرى لنجاته : ما أنتم أسرتمونا ولا أنتم هزمتونا بعدتكم وانما هزمتنا الملائكة الذين رأيناهم على الخيل البلق فوق عساكركم ، الفرق ص ٤٣ — ٥٠ ، وقد قيل نفس الشيء فى حرب أكتوبر ١٩٧٣ عن عبور الملائكة مع الرسول قناة السويس ..

النبوة يقوم على أسس نفسية في مجتمع الاضطهاد وفي القيادة المضهدة سواء أدهاها القائد عن سوء نية حتى تتم له السيطرة على الجماعة أو بصدق اعتقاد . فادعاء النبوة في كلتا الحالتين وسيلة يصطنعها القائد لاحداث السمع والطاعة وليس تحولا طبيعيا من الاحساس بالرسالة الى سماع الهاتف . وقد نشأ الانبياء الدعاة أو الائمة الانبياء في مناطق الكوفة وجوها النفسى ، جو الاستشهاد والذى يبعد عن جو البصرة وبغداد الذى يغلب عليه العقل والمنطق . وقد يستعير الامام أو الداعية المتنبى بعض الصور والافعال النمطية من النبوات السابقة . فقد يمثل المدعى للنبوة حياة النبی وسيرته فيكون حرفيا مثله بائع حنطة أو تبان أسوة بباقى الانبياء الذين كانوا رعاة ونجارين وحتى تبدو النبوة في أضعف الناس وأبسطهم وأبعدهم عن الهرج والهالة والاضواء « يوضع سره في أضعف خلقه » (٢١٥) . كما يبدو أثر تاريخ الاديسان في بعض الاساطير التى تحيط بهم خاصة وأن القائلين بها كانوا على علم بأساطير مشابهة في دياناتهم التى كانوا يعتنقونها قبل دخولهم في الدين الجديد (٢١٦) . ولكن ما يهنا اليوم ليس تكذيب نبوة هذا أو ذاك فهذا أمر لم يعد له دلالة الآن ، ولم يعن لهذه الفرق القديمة وجود . ولا ينتج عن ذلك الا اثاره الاحقاد في وقت تحتاج الامة فيه الى وحدتها بين سنة وشيعة خاصة بعد اندلاع الثورة الاسلامية الكبرى في ايران والتاكيد على أن ليس

(٢١٥) قالت فرقة من الروافض بنبوة معمر بائع الحنطة بالكوفة . وقالت أخرى بنبوة التبان بالكوفة ، وثلاثة (الخطابية) شيعة بنى العباس بنبوة عمار الملقب بخدائش ، الفصل ج ٥ ص ٢٦ — ٢٧ .

(٢١٦) هذا ما يفسر نشأة التشيع من حيث هى قوالب ذهنية ونظريات واساطير ، وليس من حيث هى واقع نفسى اجتماعى سياسى من مصادر دينية أخرى ، خاصة اليهودية ، عن حسن نية أو عن سوء نية . فكثيرا ما تظهر الثقافات اللعينية الاولى عند التحول الى الدين الجديد في حديثه عن الدين الجديد دفعا أو تفسيرا . ومثال لذلك حديث بولس في رسائله عن المسيحية دفعا وتكريظا وظهور جوانب عديدة من ثقافته وديانته اليهودية السابقة في عرضه للدين الجديد . أما سوء النية أو حسنها فهو عامل تاريخى يدخل في حيل التاريخ كجزء من العمل البشرى أى انه بناء انطولوجى وليس حكما خلقيا .

المهم في الإمامة عقائدها النظرية بل آثارها العملية ، وهو مقياس أدولى
بين الظن النظرى واليقين العملى .

٢ - هل الرؤية أو الحكمة استمرار للنبوة ؟

هل تقوم الرؤية مقام الإمامة وتأخذ وظيفتها في استمرار النبوة ؟
هل الرؤية الصالحة درجة من درجات النبوة ؟ اذا كانت الرؤية قبل
ختم النبوة واكتمال الوحي وقبل المرحلة الاخيرة فهي ممكنة . بل ان
النبوة ذاتها ممكنة حتى ولو لم يقصها الوحي . فلربما دعا اليها من الانبياء
الذين لم يقصوا علينا . وربما كانوا من حكماء البشر ومطهينهم (٢١٧) . أما
بعد اكتمال الوحي وختم النبوة فالرؤية خيال باطل بالنسبة للنبوة
وان كان يمكن أن تكون حقا بالنسبة الى قدرة الانسان على التنبؤ
بمستقبله مثل قدرته على تذكر الماضى ومعرفة الحاضر . فالانسان ممتد
في الزمان ، ووعيه متصل من الماضى الى الحاضر ، ومن الحاضر الى
المستقبل . وان هوم الانسان لتظهر في الاحلام ، وتوقعاته للمستقبل
تتراءى في الحاضر وبالتالي يسهل تفسيرها وقراءتها وترجيح أحد احتمالاتها
على الاخرى . وان رؤيا النبی ليست جزءا من نبوته لان النبوة لا تتم
الا في حالة اليقظة حتى يتم استيعاب الوحي وحفظه أو تبليغه لكتابة
الوحي للتدوين . فالوحي كلام والرؤية مجرد صور . وليس كلام الوحي
من اختيار النبی ليصف به ما يراه من صور بل هو وحي بالمعنى
واللفظ . ان رؤية النبی مثل رؤى غيره من البشر تعبير عن همومه اليومية

(٢١٧) كفر أهل السنة كل متنبئ سواء كان قبل الاسلام كزرادشت
ويوراسف ومائى وديسان ومرقيون ومزدك أو بعده كمسيلمة وسجاح
والاسود بن يزيد العنسى وسائر من كان بعدهم من المتنبيين ، الفرق
ص ٣٤٣ ، وكفروا من ادعى النبوة والالوهية أو من ادعى للإمامة بنبوة أو الهية
كالسبئية والبيانية والغرية والمنصورية والخطابية ومن جرى مجراهم ،
الفرق ص ٣٤٣ .

وتطلعاته المستقبلية (٢١٨) . الرؤية لها تفسير طبيعى فى حياة الانسان ولا شأن لها باتصال المرسل بالمرسل اليه . وهى مثل ما يخطر للبصر دون حضور موضوع اى الرؤية الباطنية للشعور بعد قلب النظرة . ويتم ذلك فى حال اليقظة كما يتم فى حال النوم ، وهى مثل أحلام اليقظة . وهى من فعل الطبائع ، طبيعة النفس وطبيعة البدن وليست من فعل الله . واذا كان صدق الرؤية لا يتحقق الا فى الواقع يكون انواقع هو المحك فى صدق الرؤية وبالتالي لا تحصى الرؤية على صدقها الباطنى . هى مجرد أضغاث أحلام تعبر عن مكونات النفس ولا شأن لها بالصدق أو الكذب ، فهى ليست وسيلة للمعرفة بل استمرارا لحياة الشعور دون حالة اليقظة واعمالا لخيال الانسان فى غياب العقل الواعى . فهى تفكير من نوع خاص ، وتفسيرها الصادق انما يتم بعد الوقائع ثم قراءة هذا الواقع فى صور الرؤيا . ولولم تحدث الوقائع على هذا النحو لما امكن ان يكون للرؤية اى معنى (٢١٩) .

(٢١٨) ذكر فى القرآن منامات الانبياء مثل ما ورد فى سورة يوسف ، الدر ص ١٤٤ — ١٤٦ ، وفى الحديث ان الرؤيا الصالحة جزء من النبوة . وقد جاء على لسان النبى انه لم يبق بعده من النبوة الا المبشرات وهى الرؤيا الصالحة وانها جزء من ستة وعشرين جزءا من النبوة الى جزء من ستة وأربعين جزءا من النبوة الى جزء من سبعين جزءا لتفاضلها فى الصدق والوضوح والصفاء من كل تخليط . اما رؤية غير الانبياء فقد تكذب وقد تصدق الا انه لا يقطع على صحة شىء منها الا بعد ظهور صدقها حاشى رؤية الانبياء فانها مقطوعة الصحة ، الفصل ج ٥ ص ٨٩ — ٩٠ .

(٢١٩) اختلف الناس فى الرؤية على ستة أقاويل ١ — النظام ، الرؤية مثل ما يخطر للبصر وما أشبهها ببالك فتتمثلها وقد رأيتها ٢ — معبر ، الرؤية من فعل الطبائع وليست من قبل الله ٣ — السوفسطائية ، الرؤية سنبل ما يراه النائم فى نومه كسنبيل ما يراه اليقظان فى يقظته على الخيلولة والحسبان ٤ — صالح قبه ، الرؤية حق ، وما يراه النائم صحيح كما أن ما يراه اليقظان فى يقظته صحيح . فان رأى الانسان فى المنام كأنه بافريقية وهو ببغداد فقد اخترعه الله بافريقية فى ذلك الوقت ٥ — الرؤية على ثلاثة أنحاء (أ) ما هو من قبل الله مثل تحذير الله الانسان فى منامه من الشر وترغيبه فى الخير (ب) من قبل الانسان (ج) من قبل حديث النفس

فان لم تكن الرؤية استمرارا للنبوة فهل الحكمة استمرار لها ؟ هل تستطيع النفس بتصفيتها أن تدرك ما يدركه النبى ؟ هل يستطيع الحكيم بعقله أن يدرك الحقائق كما يدركها النبى ؟ والحقيقة أن السؤال نفسه انما يتوجه الى النبوة الرأسية لا الى النبوة الافقية أى الى نظرية الاتصال وليس الى النقل المتواتر . هو سؤال علوم الحكمة فى نظرية الاتصال وليس سؤالا فى علم الاصول بشقيه ، علم اصول الدين وعلم اصول آلفقه الذى يتوجه الى النبوة فى التاريخ وعبر الاجيال كعقائد نظرية وكسلوك عملى . ان تجرد النفس الناطقة بطبيعة الحال يجعلها قادرة على ادراك الحقائق النظرية . كما أن تفاوت النفوس فى درجات الصفاء والتجريد تجعلها أيضا متفاوتة فى درجات الادراك . فالوحي بهذا المعنى عام وليس خاصا ، يستطيعه الفيلسوف كما يستطيعه النبى (٢٢٠) . واعتبار الوحي تعبيرا عن الطبيعة الانسانية ليس انكارا للنبوة بقدر ما هو اثبات لدوامها عن طريق نزوع الطبيعة . فالطبيعة هى الوحي ، والوحي هو الطبيعة . وكل ما يميل الانسان اليه بطبعه

والفكر . يفكر الانسان فى منامه ، فاذا ما انتبه فكر فيه فكأنه شىء قد رآه ٦ - أهل الحديث ، الرؤية الصادقة صحيحة . وقد يكون منها ما هو أضغاث أحلام ، مقالات ج ١ ص ١٢٣ - ج ٢ ص ١٠٧ ، الاية ص ١١ ، وانكرت الجهمية الرؤية وقالت انها أضغاث أحلام فى حين اثبتتها الاشاعرة ، التنبيه ص ٩٩ .

(٢٢٠) ومن الرؤيا ما يريه الله نفس العالم اذا صفت من اكدار الحسد ، وتخلصت من الافكار الفاسدة فيشرف الله به على كثير من المغيبات التى لم تأت بعد . وعلى قدر تفاضل النفس فى النقاء والصفاء يكون تفاضل ما يراه فى الصدق ، الفصل ج ٥ ص ٨٩ - ٩٠ ، وقد ادعت صابئة حران نبوة قوم من الفلاسفة ، الاصول ص ١٥٧ - ١٥٩ ، وادعى فريق آخر من الصابئة نبوة هرمس وواليس وزردثيوس وأفلاطون وجعاعة من الفلاسفة وسائر أصحاب الشرائع . كل صنف منهم مقرون بنزول وحي من السماء على الذين أقروا بنبوتهم . يقولون ان الوحي شامل للامر والنهى والخبر عن عاقبة بعد الموت وعن ثواب وجنة ونار ويكون فيها الجزاء عن الاعمال السابقة ، والمجوس يدعون نبوة زرادشت ونزول الوحي عليه من الله ، الفرق ص ٢٩٥ - ٢٩٦ .

هو الوحي ، وكل ما يتوجه به الوحي هو اتجاه في الطبيعة . الوحي والطبيعة شيء واحد . ولما كانت الطبيعة مستمرة فالوحي بهذا المعنى مستمر ، والنبوة دائمة . ولكننا أنبياء يوحي اليها من الطبيعة ، وصوت الطبيعة هو صوت الله . والوحي الطبيعي هو أكبر رد فعل على الوحي الرأسي ، فهو وحي بلا معجزات ولا ملائكة ولا أنبياء ، ومع ذلك يقر بالتوحيد وبالبعث وبالجزاء . مما يجعل استعمال لفظ الوحي هنا استعمالا مجازيا خالصا أى ادراك العقل القائم على الطبيعة . وبطبيعة الحال يستمر الوحي بهذا المعنى طالما أن هناك عقلا وأن هناك طبيعة (٢٢١) .

٣ - حفظ الوحي وبقاء الشريعة .

وقد يضاف الى الادعاء بالنبوة والقدرة على اجراء المعجزات القول بنسخ القرآن وابطاله كله أو بعضه وبقدرة الامام النبى على احضار قرآن جديد ووحى آخر وشريعة بديلة فيتوقف الوحي القديم ذاته وتنسخ شريعته كلية ويفسخ المجال الى الامة ، النبوة الجديدة . ويكون الامام الجديد من الصابئة أى من دعاة الدين الطبيعي ولا يكون من العرب بل من العجم مما يدل على الذائع السياسى وراء القول باستمرار النبوة وتنسخ آخر شرائعها . فان لم يتم استبدال العرب كلية فيمكن استبدال فريق بفريق ، وظهور الامام النبى فى الجماعة المضطهدة . لذلك يجوز البداء والنسخ ليس فقط داخل آخر مرحلة بل أيضا بعدها (٢٢٢) . وقد يشكك

(٢٢١) يرفض الباطنية المعجزات وينكرون نزول الملائكة من السماء بالوحي والامر والنهى . وينكرون أن يكون فى السماء ملك . ويتأولون الملائكة على دعائهم الى بدعتهم ويتأولون الشياطين والابالسة على مخالفيهم . الفرق ص ٢٩٥ - ٢٩٦ ، أما الدهرية فينكرون الرسل والشرائع لميلها الى استباحة كل ما يحيل الطبع ، الفرق ص ٢٩٤ - ٢٩٥ .

(٢٢٢) عند اليزيدية (الخوارج) أتباع يزيد بن أنيسة يبعث الله نبيا ينسخ شريعة محمد ويكون صابئا كما يذكر وليس من جملة هؤلاء الصابئين ، الاصول ص ١٥٧ - ١٥٩ ، يبعث الله فى آخر الزمان نبيا من العجم ينزل عليه كتاب من السماء ، ويكون دينه دين الصابئة المذكورة فى القرآن

في الوحي المدون نفسه ، كله أو بعضه . فقد انتقل القرآن ورفع أو
أحرقت المصاحف قبل أن تجمع ، فالقرآن الاول غير القرآن الثانى .
وقد يحدث فيه التبديل زيادة أو نقصانا . مثال ذلك اخراج قصة يوسف
من القرآن لانها قصة عشق وكان العشق ليس أحد مظاهر الوجود
الانسائى مثل النبوة والعصمة (٢٢٣) . ولا خفاء في أن الدافع لذلك
دافع سياسى خالص من أجل التشكيك لدى العامة في الرسول ودحض

لا دين صابئة واسط أو حران ، وينسخ ذلك للمشرع شرع القرآن ،
الاصول ص ١٦٢ — ١٦٣ ، الفرق ص ١٠٤ ، ص ٢٧٩ ، ٢٨٠ ، الملل
ج ٢ ص ٥٥ ، الاصول ص ١٥٨ ، ص ٣٢٥ ، ص ٣٢٢ — ٣٣٣ ، وأما
الكفرة الذين ظهروا في دولة الاسلام واستتروا بظاهر الاسلام واغتالوا
المسلمين في السر ... من قال بقول اليزيدية من الخوارج الذين زعموا
أن شريعة الاسلام تنسخ بشرع نبي من العجم ، الفرق ص ٣٥٦ —
٣٥٧ ، وزعم بيان بن سميعان أنه نسخ بعض الشريعة ، مقالات ج ١
ص ٦٦ ، وبيان بن سميعان عند قومه نبي نسخ بعض شريعة محمد ،
الفرق ص ٢٣ ، وهشام بن الحكم نسخ القرآن وصعد به الى السماء
لردة الامة بعد بيعتها لابي بكر ، التنبيه ص ٢٥ ، وهذه الفرق كلها تقول
بالبداء وأن الله تبدوا له البداوات ، التنبيه ص ١٩ ، عند المفوضة من
غالبية الشيعة الاثنية ينسخون الشرائع ، مقالات ج ١ ص ١٨٦ ، الاثنية
ناسخون أما على معنى البداوات أو ليس على معناها ، مقالات ج ٢
ص ٢٥٣ — ٢٥٤ ، ويجوز للاثنية نسخ الشرائع وتبديلها وتغييرها ،
مقالات ج ١ ص ١١٧ ، ج ٢ ص ١١١ .

(٢٢٣) عند الرافضة انتقل القرآن أو وضع أيام عثمان ، وأحرقت
المصاحف التي كانت من قبل ، التنبيه ص ٢٥ ، ليس القرآن هو القرآن
بل شيء وضع واقتل ، التنبيه ص ٢٨ ، بدل القرآن وحرف من مواضعه
وزيد فيه ونقص منه ، الابتصار ص ٦ ، ص ١٠٧ ، ويرى البعض أنه
نقص دون زيادة أو تغيير . ذهب كثير منه والامام يعلمه ، مقالات ج ١
ص ١٢٤ — ١١٥ ، القرآن مبدل زيد فيه ما ليس منه ونقص منه كثير
وبدل كثير ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ ، القرآن فيه زيادة ونقصان ولكن
الامام ألم به ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، وتنكر الميمونية من الخوارج أن
سورة يوسف من القرآن ، الفرق ص ٢٨١ ، وكما تنكر المجردة الخوارج
نفس الشيء فهي قصة من القصص ولا يجوز أن تكون قصة العشق من
القرآن ، الملل ج ٢ ص ٤٣ — ٤٤ ، اعتقادات ص ٤٧ .

شرعيته اما بزيادة نص او بنقص نص آخر كان ينص صراحة على امام آخر .

وقد يبدو من المتناقض التسليم بأن النبوة في آخر الزمان . والحقيقة أن هذه معتقدات أهل السنة في علامات الساعة من أمور المعاد . ولكن المسيح الدجال لن يأتي بنبوة جديدة . فقد توقفت النبوة والا ظلت الانسانية قاصرة حتى نهاية الزمان تنقصها مرحلة ابتداء من ختم النبوة حتى المسيح الدجال ، معلقة في التاريخ لا هي ناقصة تتطور ولا هي كاملة تعتبد على نفسها . ولا يأتي بشريعة جديدة ولكنه ينزل على شريعة الاسلام فيطبقها عنوة بعد أن تراخى في تطبيقها الحكام وتساهل فيها الناس ويحيى القرآن في قلوب الناس بعد موت (٢٢٤) : ومعظم الروايات عن آخر الزمان انما تعبر عن الامل في المستقبل والثقة بالنصر تهويضا عن ضعف الحاضر وهزائمه . فاذا ما ظهر في القدس أو حتى داخل العالم الاسلامي فائته يحرر الارض ويقضى على مظاهر القهر ، ويعيد توزيع الثروة ، ويوحد الامة ، ويقضى على التغريب ، ويقاوم التخلّف ، ويجند الجماهير ، كل ذلك تعبيرا عن تطلعات المسلمين اليوم .

سادسا : وقوع النبوة .

بعد الحديث عن امكانية النبوة يأتي وقوع النبوة بالفعل . وما

(٢٢٤) تساءل القدماء : على أى وجه يكون نزول عيسى ومحمد آخر الرسل ؟ ينزل على نصرة دين الاسلام فيقتل الدجال والخنزير ويريق الخمر ، ويحيى ما احياه القرآن ويميت ما أماته القرآن ، الاصول ص ١٥٩ — ١٦٠ ، اذا نزل عيسى من السماء ينزل بنصرة شريعة الاسلام ويحيى ما احياه القرآن ويميت ما أماته القرآن ، الانصاف ص ٦٢ ، عيسى عند نزوله الى الارض في آخر الزمان انما يحكم بشرع نبينا لا بشرع جديد ، وعدم قبول عيسى الجزية وهو من جملة شرع نبينا لان قبول الجزية غايته الى نزول عيسى ، الحصون ص ٧٩ ، فكيف يستجيز مسلم أن يثبت بعده عليه السلام نبيا في الارض حاشي ما استثنته الآثار المسندة الثابتة في نزول عيسى في آخر الزمان ، الفصل ج ٥ ص ٢٢ .

يهيئنا هو وقوعها في المرحلة الأخيرة التي تتضمن من قبل وقوعها في المراحل السابقة ، فالنهاية تدل على البداية في حين أن البداية لا تدل على النهاية . الحديث الأول مجرد حديث في الامكانيات النظرية وعدم الاستحالة العقلية في حين أن الحديث الثاني هو نقل لما وقع بالفعل وتناول لموضوع تاريخي ، بالإضافة الى صحة نقله . بالرغم من هذا الوقوع إلا أنه يمكن أيضا وجود أدلة عليه أما الأخبار منها في كتب الأنبياء السابقين أو أحوال النبي قبل البعثة أو المعجزات بالمعنى القديم أو الأعجاز بالمعنى الجديد .

١ — أخبار الأنبياء السابقين .

إذا كانت كل مرحلة تؤدي إلى المرحلة التالية فإن هذا التطور يكون مخبرا عنه . فالمرحلة السابقة تخبر عن قدوم مرحلة لاحقة . فالدليل على خاتم النبوة هو أخبار كل نبي سابق بما سيتلوه من تنبؤات وما يتبعه من أنبياء . والحقيقة أن هذا الدليل ليس حاسما من حيث الواقع وإن كان مقبولا نظرا . فدقة الوصف بالمكان والزمان والتعيين والاسم قد لا يكون دليلا على الصدق بل قد يكون دليلا على الكذب كما هو الحال في بعض الكتب السابقة مثل أنجيل يوحنا الذي يكثر من هذه التفصيلات للإيهام بالصحة التاريخية . فتفصيلات الأطار حتى ولو طابقت الواقع قد لا تعنى صدق الواقعة . وماذا لو كان النص السابق محرfa ومبدلا في نصوص لم تثبت صحتها تاريخيا ؟ وماذا لو كان النص موضوعا وكثيرا من النصوص قد تم وضعها بعد حدوث الواقعة اسقاطا من الحاضر على الماضي ؟ وماذا لو كان النص الأصلي محذوفا أو منقوصا من أجل تزيف الوقائع والطعن في شرعيتها ؟ وماذا لو كان النص مؤولا بحيث ينطبق على الواقعة بعد حدوثها ولا يشير إليها ؟ وماذا لو كان النص بغير ذي دلالة ثم تحدث الواقعة فتجعل النص دالا بل وتخلق فيه دلالة قصدا بعد أن كانت الدلالة بالمصادفة ؟ وكيف يمكن الاستدلال بالمراحل السابقة وهي منسوخة خاصة إذا جاز النسخ في الأخبار جوازه في الأمر والنهي ، وإذا جاز في العلم جوازه في الإرادة ؟ وهل من

الضرورى أن تعلمه المراحل السابقة وتخبر عن قدوم مرحلة لاحقة أم أن ذلك يتكشف من الموضوع ذاته من خلال علاقة داخلية ، علاقة الوسيلة بالغاية ، أو العلة بالمعلول ، أو المقدمة بالنتيجة ، أو الافتراض بالقانون ؟ ولا يدخل هذا الاخبار ضمن المعجزات لانه ليس خرقا لقوانين الطبيعة ولا نقضا لجرى العادات (٢٢٥) . ولن يقنع الاخبار به الا أصحاب الدين الجديد الذين آمنوا بالمراحل السابقة وقدروا على تجديد الدين . أما الامم الاخرى التى لم تبلغها المراحل السابقة أو التى بلغت وأصرت على المحافظة على دين الآباء فيظل الاخبار بالنسبة لهؤلاء بغير ذى دلالة . كما أن مجرد الخبر هو ايمان بالرواية دون العقل ، والرواية ظنية طبقا لنظرية العلم . ومن ثم يصبح وقوع النبوة معتمدا على اخبار الانبياء السابقين ظنيا خالصا .

٢ — أحوال النبى قبل البعثة .

هل يمكن اعتبار أحوال النبى قبل البعثة دليلا على وقوعها واثباتها لها ؟ أن معظم ما ينقل عن ذلك انها يأتى أيضا من الاخبار . وليست

(٢٢٥) معرفة ذلك بالاخبار ، وما يوجب العلم به وما لا يوجب ، المعنى ج ١٥ ، النبوات ص ٧ — ٨ ، وهذا هو المسلك الثالث عند الإيجى ، اخبار الانبياء المتقدمين عليه من نبوته فى التوراة والانجيل . فإن قيل أن زعمهم مجيء صفة مفصلا أنه يجيء فى السنة الفلانية فى البلدة الفلانية وصفته كيت وكيت فاعلموا أنه نبى باطل لأن التوراة والانجيل خالية عن ذلك . وذكره مجملا لا يدل على النبوة على ظهور انسان كامل أو لعله شخصه آخر لم يظهر بعد . ويهكن الرد على ذلك بأن المعجزة واخبار السابقين مجرد دليل مكمل ، الموافق ص ٣٥٧ ، اخبار الانبياء المتقدمين فى كتبهم السماوية عن نبوته فهذه مجامع أدلة نبوته والاستقصاء فيها مذكور فى المطولات ، المحصل ص ١٥١ ، ص ١٥٤ ، بشارات الانبياء قبله . لذلك أذعننت له جماعة من احبار أهل الكتاب مثل كعب الاحبار ووهب بن منبه وقبلهما عبد الله بن سلام وقبله بحيرا الراهب ثم النجاشى ، وقبله سيف بن ذى يزن . ولسماع شأنه عن أهل الكتاب آمن به العيسوية من اليهود غير أنهم شكوا فى بعثته الى بنى اسرائيل ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ .

السابقة التى تنتهى اليه بتحقيق النبوة بل اللاحقة عليه التى تقص من أخبار الماضى . وهى فى غالبها أخبار آحاد لا تفيد الا الظن . والمتواتر منها أيضا بمفرده لا يفيد الا الظن طبقا لنظرية العلم لاحتياج الدليل النقلى الى دليل عقلى ولو واحد . وكثير من هذه الاخبار قد وضعت بعد البعثة ، اسقاطا من الحاضر على الماضى . فبعد ظهور العبقريّة يتم الحديث عن بوادرها ، وبعد وقوع النبوة يتم اكتشاف ارهاصاتنا . وغالبا ما كانت فى كتب السيرة تبجيلا للرسول ، وتعظيما للنبي من أجل جعله فوق مستوى البشر ، متفردا بالوقائع ، مصطفى بالصفات . وعلم السيرة ليس علم اصول الدين . الاول نقلى خالص والثانى نقلى عقلى . تكفى فى الاول الحجج النقلية فى حين أنها تظل فى الثانى ظنيّة ولا تتحول الى يقينية الا بحجة عقلية ولو واحدة طبقا لنظرية العلم فى المقدمات النظرية الاولى . ولو كانت معجزات قبل البعثة فإنها لا تدل على البعث لان هذه المعجزات قد وضعت قبلها . وتكون المعجزة دليلا على صدق النبوة اذا كانت مقارنة لها لا قبلها ولا بعدها . واذا كان الرسول لا يكون كذلك قبل البعثة وهو مجرد انسان عادى لا نبيا ولا رسولا قبل البعثة فكيف تظهر عليه احوال غريبة ، كرامات او معجزات ؟ واذا كانت هذه الاحوال مجرد كرامات قبل البعثة ومعجزات بعد البعثة فهل ننتظر من الاولياء الذين تظهر عليهم الكرامات أن يتحولوا الى انبياء فيها بعد ؟ ليست المعجزات قبل البعثة مقدمات لتلك التى تقع بعدها فالمعجزة لا تحتاج تقدما بمعجزة أخرى أو تصديقا لما سيأتى بعدها من معجزات والا لتسلسل الامر الى ما لا نهاية وظهرت ضرورة معجزة أولى صادقة بذاتها لا تحتاج الى معجزة أخرى قبلها . وان حياة النبي قبل البعثة جزء من حياته الخاصة وليست العامة .

وقد نقسم احواله قبل البعثة الى أمور فى ذات الرسول وإلى أمور فى صفاته وإلى أمور خارجة عنها . فالأمور التى فى ذاته مثل النور الذى كان يتقلب فى آيائه الى أن ولد وهى حتما صورة مجازية للخير والحق والعدل ، والنور صورة الهية ولغة النبوة فى الديانات القديمة . والتقلب فى الآباء احدى صبور التباسخ أو أحد مظاهر حلول الابوة فى

النبوة في الديانات القديمة أو الفرق الكلامية . وهو ضد التصور
الاسلامى الذى يجعل المسؤولية فردية بها في ذلك النبوة التى لا تورث
ولا تورث بنص الوحى (٢٢٦) . وكيف يتولد النور في آباء النبى ولم يكونوا
مهيئين بعدد بها في ذلك الجد والعم ، الاقرباء المباشرين الذين راوا
الرسول قبل البعثة أو الذين بلغتهم البعثة وهم احياء . اما ان كان في
ولادته مختوما مسرورا ، نزل واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى
على سواته فذلك تقابل الخير والشر ، النور والظلمة ، فاليد على العين
حماية لها من النور واليد على السواة تغطية لها . فالرسول خير وليس
به شر . وهو ما يضاد المألوف في الولادة . فالجنين لا يتحرك اراديا ولا
يعرف مكان عينيه من سواته . وربما يكون مغمض العينين من دماء الرحم ،
والسواة ادراك اجتماعى ينشأ بالتربية . وقد يكون ذلك تغطية لموضع
الوطء في مجتمع يسوده الشذوذ الجنى ووطأ الولدان . اما ان يكون
خاتم النبوة بين كفتيه ، فهو تحويل المعنى الى شىء . فالختم هو النهاية
وليس الخاتم كما هو واضح في « وخناله مسك » . وكيف يدخل الخاتم
رجم الام ؟ وهل يكون في الاصبع أم بين الكفتين ؟ وكيف يقبض الجنين
عليه ولا يقع ؟ وما حجم الخاتم وشكله ومعدنه ؟ وكيف لم يرفض جسد
الام الجسم الغريب منه ؟ اما ان تطول قامته عند الطويل وتتوسط عند
الوسيط فذلك يدل على أن رؤيته ذاتية خالصة وانه يبدو على احسن
وجه طبقا لتصور الرائي . وأن الذات هى التى تخلق الموضوع ، وأن
الانسان يرى العالم على شاكلته ، وكما يهوى ويرغب . فالسبيح عند
الاسود اسود ، وعند الابيض ابيض . والرسول عند الطويل طويل وعند
القصر قصر . اما الرجم بالنجوم عند قرب بعثته وكون ذلك سبب
اسلام قوم من الكهنة فهو ادخال لعنصر الطبيعة في النبوة . فالطبيعة
ايضا تشعر بالنبى وتتنبأ به وتتهيا له . ولذلك نموذج في الانجيل بتنبؤ
ملوك المجوس بولادة المسيح بالنظر الى النجوم . والنجم في التصور

(٢٢٦) « واذا ابتلى ابراهيم ربه بكلمات فأتهمن قال انى جاعلك
للناس اماما ، قال ومن ذريتى ، قال لا ينال عهدى الظالمين » (٢ : ١٢٤) .

القديم جسم لطيف منير له زوج وعقل ونفس وحياة ، وبالتالي فهو صادق فيها يخبر به (٢٢٧) .

والنوع الثانى من أحواله قبل البعثة هى أمور فى صفاته مثل الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد وبلوغه النهاية فى العلوم والمعارف وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية . وهى صفات عامة لا تميز النبى عن غيره ، ولا الرسول عن باقى البشر . فقد كان الصحابة كذلك . وهناك شجاعة القادة ، وفصاحة الخطباء ، وبساحة الاتقياء ، وزهد الاولياء ، وامانة الامناء على بيت المال ، وصدق المخلصين ، وعفاف المؤمنين ، وعلوم الحكماء ، ومعارف الصوفية ، ودفاع الفقهاء المجتسبين عن المصالح الدينية والدنيوية . والا كان الكل انبياء ورسلا ولم يتميز عنهم خاتم النبوة بشئ ، ولكانت النبوة سمات انسانية خالصة ، وقيما انسانية رفيعة تستهوى الناس كما تستهويهم سير الابطال والقادة والعلماء (٢٢٨) .

أما النوع الثالث من أحواله قبل البعثة وهى الامور الخارجة عنه . فهى تجمع بين الصفات الجسدية العضوية ومظاهر الطبيعة وذلك مثل شق بطنه وغسل قلبه . والحقيقة ان ذلك لا يتعدى صورة معنوية للظاهرة كما هو الحال فى الامثال العامة . فالقلب ليس فى البطن بل فى الصدر . والشرور ليست فى القلب عالقة به فيغسل منها ولكنها صفات فى الافعال يتركها العقل وتختارها الارادة . وان كان الرسول

(٢٢٧) لا نور فى ذاته مثل النور الذى كان يتقلب فى آبائه الى ان ولد ، ولادته مختوما مسرورا واضعا احدى يديه على عينيه والاخرى على سوائه ، خاتم النبوة بين كفتيه ، طول قامته عند الطويل ووساطته عند الوسيط ، الرجم بالنجوم عند قرب بعثته وذلك كان سبب اسلام قوم من الكهنة ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ .

(٢٢٨) ومن صفاته الصدق والامانة والعفاف والشجاعة والفصاحة والسماحة والزهد وبلوغه النهاية فى العلوم والمعارف وتمهيد المصالح الدينية والدنيوية ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ .

أخيرا محضا دون شر فقد انتفت حرة ارادته واختياره بين الخير والشر ،
وامحى منه التكليف وضاع منه الاستحقاق . وهى صورة رمزية للعصمة
التي ستصبح اشكالا نظريا فيها بعد عندما يتحول صدق الرسالة الى
عصمة الرسول . أما اطلال الغمامة فوقه فهى صورة للحماية والحفظ
والرعاية . ولكن هل الحماية من مظاهر الطبيعة فقط أم الحماية من شرور
البشر وضغائن الاعداء ؟ وهل الامراض من حرارة الشمس وحدها ؟ وأين
الحماية من البرد وسائر الامراض ؟ وكيف توجد الغمامة فى الحر القائظ
وعدم وجود البخار من البحار ؟ وكيف تظل الغمامة وهى تسير بسرعة
الريح انسائنا يسير بسرعة الابل ؟ أما تسليم الحجر والمدر عليه فهو
نوع من تعرف الطبيعة وحساسيتها للنبوة فى مقابل جحود البشر والتفكر
لها . وحديث الطبيعة مع النبی معروف فى تاريخ الاديان من قبل مثل
حديث سليمان مع الهمدود والنمل . وحديث الحجر أعجوبة فى مجتمع
صحراوى فيه الحجارة فى وحشة الصحراء ، وسلام المدر أيضا امنية
فى مجتمع صحراوى يرنو فيه الانسان للبعيد اذا ما عز القريب (٢٢٩) .

٣ — هل له معجزات بالمعنى القديم ؟

إذا كانت المعجزة بالمعنى القديم وفى المراحل السابقة على ختم النبوة
هى خرق قوانين الطبيعة والجزيان على غير المؤلف فإن هذا المعنى لا يكون
ساريا فى آخر مرحلة من مراحل النبوة عندما يكتمل الوحي وتحقق
غايته وهو استقلال العقل وحرية الإرادة ، والا كان ذلك ارتدادا للماضى
وعودا الى التبعية وحاجة الانسان الى وصايا خارجية . وذلك انكار
للتقدم والتحقق وقدره الوحي على تربية الانسانية وكمالها ورفقيها .
المعجزة يقين خارجى لا ينفع فى مرحلة اكتمال الوحي واستقلال العقل
والإرادة . بل انها تكون مناقضة لهما . فالاسلام دين العقل والحرية .

(٢٢٩) الامور الخارجة عنها مثل شق بطنه ، وغسل قلبه ، واطلال
الغمامة ، وتسليم الحجر والمدر ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ .

م ١١ — النبوة — المعاد

ولا تنفع معه خرق قوانين الطبيعة التى تنهدم بها قوانين العقل ، ويكون الفعل فيها لقدرة خارجية وليس لقدرة الانسان . فالمعجزة مستحيلة من حيث المبدأ فى آخر مرحلة من مراحل النبوة . ولكن هل هى واقعة ؟ (٢٣٠) .

١ — استحالة نقل المعجزة بالآحاد أو بالتواتر . اذا كانت المعجزة واقعة بالفعل فليس هناك من سبيل الى معرفتها الا بالفضل . ولا يكون النقل الا بأخبار الآحاد ، أو بالأخبار المتواترة . وأخبار الآحاد لا تورث الا الظن ولا يحدث بها اليقين ، وتظل محتلة الصدق والكذب . وكثير من روايات المعجزات أخبار آحاد ، وأخبار غير متواترة . لذلك كانت كلها فى الاحاديث وليست من القرآن لان القرآن خبر متواتر نقله الكافة عن الكافة وليس كالحديث الذى به الآحاد والمتواتر . والآحاد لا يورث علما . ومن ثم لا يكون الآحاد طريقا الى العلم بوقوع المعجزة .

أما المتواتر فليس مجموع آحاد بل له شروط أربعة فى مقدمتها الاتفاق مع الحس والعقل بالإضافة الى العدد الكافى الذى يستحيل معه التواطؤ ، واستقلال الرواة عن بعضهم البعض ، وتجانس انتشار الرواية فى الزمان . لا يمكن إذن اثبات المعجزة بالتواتر لانها تعارض شهادة الحس وبداهاة العقل ومجرى العادات ، وهى أحد شروط التواتر . والتواتر فيها ليس مثل التواتر على شجاعة على لان شجاعة على تطابق الحس ومجرى العادات وليس فيها ما يناقض أوليات العقل أو قوانين الطبيعة . وكثير من روايات المعجزات كانت فى أصلها آحادا ثم أصبحت متواترة (٢٣١) .

(٢٣٠) ثبتت نبوته واشتهرت رسالته بالمعجزات والدلالات القطعية ، الطوالع ٢٠٤ ، التحقيق ص ١٧ ، ما يظهر على يديه من الآيات الباهرات المعجزات القاهرة والحجج النيرة الخارقة للعادة والخارجة عما عليه العادة وتركيب الطبيعة . والله لا يظهر المعجزات ولا ينقض العادات الا للدلالة على صدق صاحبها وكشف قناعه ، وإيجاب الاقرار بنبوته والخضوع لطاعته والانقياد لأوامره ونواهيه ، الفرق ص ٣٢٦ .

(٢٣١) هذه المعجزات لا تثبت تواترا لكن مجموعها يفيد العلم ،

وقد توفرت الدواعى نظرا لغرابيتها وشهرتها على نقلها متواترة ولكن لم يحدث ، وظلت آحادا مما يدل على أنها رؤية أفراد أى ادراك ذاتى لمعجب أو لجمهور أو خطأ حواس لمخدوع . ولا يمكن اثبات المعجزات بالاضطرار أو بالنظر والاستدلال القائم على التواتر . فالمعجزات لم تتواتر الا بعد أن كانت آحادا وربما كانت بدايات الآحاد وضعا . فهي تفقد اذن شروط التواتر . لقد وضعت الاحاديث التى تروى المعجزات فى فترة متأخرة ثم نسبت الى مبلغ الوحي ثم اختلفت الشواهد الحسية والوقائع المعينة والتحديدات الزمانية والمكانية للايحاء بأن الراوى انما قد روى عن مشاهدة مباشرة ومعاينة للوقائع ومعاصرة للزمان . وهذا معروف فى تاريخ الاديان . فقد حدث نفس الشيء فى رواية الانجيل الرابع عندما اعطى الراوى التحديدات الزمانية والمكانية ووصف الوقائع المادية ليوحى بالمعاصرة مع أنه موضوع فى عصر متأخر . وهناك عدد آخر من الروايات لا تذكر المعجزات وتسكت عن تكذيبها . والسكوت ليس دليلا على التصديق وان لم يكن دليلا قاطعا على التكذيب . كما ان

=
الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، هذه الوقائع لم تبلغ مبلغ التواتر ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، آحاد هذه الامور غير معلومة ولا منقولة بطريق التواتر وانها هى مستندة الى الآحاد وهى مما لا سبيل الى التمسك بها فى القطعيات واثبات النبوات ، الغاية ص ٣٤٩ ، لم تثبت بطريق متواتر ، الغاية ص ٣٥٦ — ٣٥٧ هذه الاشياء لو وجدت لنقلت اليها نقلا متواترا لانها امور بحجية والدواعى على نقلها متوفرة . فلما لم تنقل نقلا متواترا علمنا أنها ليست صحيحة ولم نسلم بسلامتها عن الطعن . ولكن لا نزاع فى انها لم تنقل اليها نقلا متواترا بل انها نقلت على سبيل الآحاد ، ورواية الآحاد لا تفيد العلم . لا نسلم بأن رواة الغرائب التى يمكن الاستدلال بها الاستدلال بها على الرسالة بلغوا حد التواتر فانه ليس كل ما يذكر فى كتاب دلائل النبوة مما يصح الاستدلال به من طريق القطع على الرسالة ... لا نسلم أن رواة هذه الاشياء بلغوا حد التواتر ، المحصل ص ١٥١ — ١٥٢ ، وان لم يتواتر كل واحد منها ، الطوالع ص ٢٠٤ وانظر أيضا نفس موضوع التواتر فى الاصول ص ١٧٩ — ١٨٠ ، ص ١٦١ — ١٦٢ ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، التمهيد ص ١١٦ — ١١٩ ، الفصل ج ١ ص ٥٩ — ٦٠ ، الملل ج ١ ص ١٥١ — ١٥٢ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ .

السكوت يمكن على اختلاف الاحاديث الرواية للمعجزات وفي عصر متأخر . ولو كانت موضوعة في عصر متقدم لا يمكن تكذيبها . واذا كان العصر المتأخر هو الذى وضع الاحاديث فان ذلك يدل على أنها حاجة اجتماعية شاملة تعم الجميع ، الرغبة في تعظيم الأشخاص . فالسكوت عليها ليس سكوتا في الحقيقة بل تعبيرا عن رضا جماعى ، لا عن تواطؤ بل عن حاجة . وقد كان في كل عصر من يكذب هذه الاحاديث ان لم يكن بالنقد الخارجى فبالنقد الداخلى اعتمادا على العقل . ففي عصر النقل والتفسير بالمأثور كان الغالب هو النقد الخارجى للرواية ولكن في عصر متأخر ظهر النقد الداخلى القائم على العقل ، وبدأ الشك في المعجزات ليس فقط كرواية ولكن أيضا كموضوع ، ليس فقط في السند ولكن أيضا في المتن . ليس فقط في الوضع التاريخى بل أيضا في خلق الواقعة . وربما في عصر آخر تصبح رواية المعجزات أكثر ضررا على الامة من أى شئ آخر اذا ما كان الجيل يدعو إلى التأكيد على سلطان العقل ودور العلم والاعتماد على الحرية والتخطيط وليس على اجراء المعجزات .

ولا يتعلق الامر بالسند وحده بل يتعلق أيضا بالمتن أى بصياغة الخبر . فالتواتر وان كان شرطا في السند الا أن النقل الحرفى هو شرط المتن ، بلا زيادة أو نقصان ، أو تقديم وتأخير ، أو اظهار أو اضمار . والنقل بالمعنى مثل خبر الآحاد لا يورث اليقين وبالتالي يكون الخلاف في صياغات الخبر وفي عدد المعجزات زيادة أو نقصانا وفي وصفها اجمالا أو تفصيلا مدعاة للشك فيها وبالتالي في رواياتها ، وعادة ما يكون الاتجاه في الرواية نحو الزيادة أكثر مما هو نحو النقصان . فكلما زاد التعظيم والاجلال زادت قدرة الخيال الشعبى على خلق الوقائع في السير وتاريخ الإبطال . وكلما حضر المعنى وتوترت النفس به نسج الخيال وقائع دالة عليه ، فالمعنى هو الذى يخلق الواقعة أكثر مما تدل الواقعة على المعنى . ويحدث ذلك اذا ما كانت هناك واقعة واحدة نمطية تستخدم كأصل في القياس الشعورى فتمتثل طبقا له عدة وقائع أخرى على نفس المنوال . واذا ما تم ذلك في بيئة ثقافية وسياسية موالية مثل الامة والقهر السياسى يزداد عمل الخيال من

الدعاة والقصاصين والرواة الهاء للناس عن مشاكلهم اليومية واغراقا في الاعجاب بسيد المرسلين . فيسر الحاكم الجالس وراءهم والمستفيد من مدح المداحين مرة لسيد المرسلين وخاتم النبيين ومرة لأمير المؤمنين ورئيس المجاهدين .

ولا يعنى انكار هذه المعجزات القديمة الظنية انكار وقوع النبوة . فوقوع النبوة لا يثبت حتى بالمعجزات المتواترة بهذا المعنى القديم . ولا يعنى وجود قدرة مطلقة انها تثبت اطلاقها وسلطانها بالوقوف أمام قدرات أخرى ، قدرة العقل وقدرة الطبيعة ، بل الاقرب أن تكون متفقة مع العقل والطبيعة . وما دام العقل أساس الوحي ، وأن بديهيات العقل ومسلّماته هي ذاتها حقائق الوحي وتصوراتها فلا يكون هناك أى دور للمعجزة . النبوة طريق لإيصال الوحي ، والوحي هو العقل ، ولا حاجة الى دليل لاثبات النبوة أو لصدق النبى الا اتفاق رسالته مع العقل . ليس الشك في هذه المعجزات القديمة غياب التحدى منها بل لوقوعها ومعارضتها للعقل والطبيعة ولجوهر الوحي في آخر مراحلها . ان اثبات صدق المعجزة بصدق الرواية حتى ولو كانت متواترة هو اثبات صدق خارجى بصدق داخلى آخر ، وابتنعاد عن الصدق الداخلى للنبوة مع مزيد من التضحية بأوليات العقل وقوانين الطبيعة وشعور الجبابة ، ورجوع بالوحي الى الوزراء ، الى مراحل الاولى وكأن الإنسانية لم ترتق ، وكأن وعيها لم يكتمل باستقلال العقل وحرية الإرادة . وما الفائدة من جعل النبى هرقلا ؟ لقد كان من الصحابة مثل عمر خاصة معجبا بجانبه الإنسانى ، بشخصه وبعدلته وبعبادته وبرعايته لمصالح الناس . وكان العقلاء معجبين برسائلته وبشريعته دون ما حاجة الى اجراء المعجزات . وهل حديث الحيوانات وشهادة الإبل بأن لا اله الا الله وأن محمداً رسول الله شرف للتوحيد ؟ وأين البراهين على وجود الله والدلائل على صدق النبوة امكانا ووقوعا ، هل تفهمها الإبل ؟ ان هذا الجانب لاضعف أجزاء علم أصول الدين مع أمور المعاد ولا يوازى الذات والصفات والانفعال . صحيح انها ضمن السبعيات دون العقلليات ولكن يمكن نقل السبعيات خطوة نحو العقلليات وجعلها كلها عقلليات . وقد كانت في الطريق الى ذلك لولا توقفها في المرحلة الاولى للحضارة الإسلامية في القرون السبعة الاولى .

ب - تصنيف المعجزات . لو كانت المعجزات في كتب موحى بها لطبقت عليها عدة مناهج مثل تحليل الاشكال الادبية (٢٣٢) . ومع ذلك يمكن اجراء ذلك على متون الحديث بالرغم من ظنيتها ويكون مقدمة نحو نقل السمعيات الى العقلية ، ونحو نقل العلوم النقلية مثل علوم السيرة والحديث الى العلوم العقلية . وسيقتصر التحليل على شيئين : الاول وضع المعجزات في اطار تاريخ الاديان . فقد صيغت بناء على أنماط مثالية سابقة معروفة ومروية في الجزيرة العربية وشكلت خيال الرواة للدين الجديد وربما وضع كثير منها في نطاق دسائس اليهود والنصارى ارجاعا للإسلام الى المراحل السابقة وطمساً لخصائص الدين الجديد لانه على مستوى المعجزات لا يمكنه الصمود أمام القدر الهائل منها في النبوات السابقة . والدليل على ذلك وضع علماء أصول الدين ما يسمى بالمعجزات الجديدة في اطار المعجزات القديمة وكيف اجتمع لخاتم الانبياء كل المعجزات القديمة بعد أن كانت متفرقة في الانبياء السابقين ، وكأنها مباراة ومنافسة في اجراء المعجزات ، كما وكيفا (٢٣٣) .

(٢٣٢) أنظر بحثنا « مدرسة الاشكال الادبية » ، مجلة الف ، القاهرة العدد الاول . وأيضاً في « دراسات فلسفية » ص ٤٨٧ — ٥٢٢ ، الأنجلو المصرية القاهرة ١٩٨٨ .

(٢٣٣) في بيان معجزة كل نبي على التفصيل مثلاً ١ — علم آدم الاسماء كلها من غير درس ولا قراءة ولا كتاب ٢ — أنقذ نوح من الطوفان وخلصه منه ٣ — سلط الريح على قوم هود وما كان من شأنها في قوم عاد ٤ — دمر قوم صالح بالصيحة عندما عصوا أمره بشأن الناقصة ٥ — نجاة ابراهيم من النار ٦ — اخراج موسى يده بيضاء للناظرين ، وقلب العصا حية ، وحل عقدة لسانه وسائر الآيات التسع . ٧ — تليين الحديد لداود ٨ — تسخير الريح والجن والشياطين لسليمان ٩ — احياء عيسى الموتى وابرائه الاكبر والابرص . والنتيجة أنه اجتمعت لمحمد كل وجوه المعجزات التي تفرقت في الانبياء . وقد أفرد البغدادي لذلك مصنفًا خاصاً هو « الموازنة بين الانبياء » ، الاصول ص ١٨٠ ، واصبح علمها مستقلاً أو جزءاً من علم بين علم أصول الدين وعلوم السيرة .

والثانى تصنيف المعجزات فى مجموعات متناسقة من حيث مادتها طبقا للبيئة الجغرافية وهى بيئة الصحراء التى كانت الاطار المادى للخيال الجديد . فاذا كانت المعجزات المروية فى علم أصول الدين وحده تتراوح ما بين الاربعين والخمسين فانه يمكن تصنيفها فى سبع مجموعات تتعلق بالفلك أو الطبيعة أو الجهاد أو النبات أو الحيوان أو الانسان أو المجتمع .

١ — فبالنسبة للفلك تروى معجزتان . الاولى شق القمر أو انشقاق القمر أو انفلاق القمر . والاختلاف فى الصياغات يدل على عملية التخيل والخلق الفنى (٢٣٤) . فلفظ « شق » فعل متعد يدل على قسوة خارجية فاعلة أكثر مما يدل عليه لفظ « انشقاق » وهو فعل لازم يوحى وكأن الفاعلية فى داخل الشئ وهو تصور أقل عظمة من الاول . فالقوة الخارجية فى الخيال أقدر من القوة الداخلية وأكثر تشخيصا وجذبا للانتباه من القوة الداخلية التى هى أقرب الى التفسير العلمى . وإذا ما حدث الشق أو الانشقاق فانه يحدث بطبيعة الحال الفلق أو الانفلاق ، فهما حركتان متضادتان . ولأ يمكن أن يظل القمر منشقا الى ما لا نهاية لان المعجزة خرق مؤقت لقوانين الطبيعة . وقد تعتمد الصيغة على نص قرأنى لواقعة مشابهة مع تغيير ومقتها بدل أن تكون فى آخر الزمان . كعلامة من علامات الساعة تحدث فى وقت النبى . ويضاف اليها التعليل لهذا النقل من الآخر الى الاول ، ومن المستقبل الى الحاضر مثل أن يكون ذلك ردا

(٢٣٤) شق القمر ، الفصل ج ٢ ص ٨٥ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، الانصاف ص ٦٣ ، الفرق ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، ص ٣٢٦ ، الطوالع ص ٢٠٤ ، شق القمر فى السماء بالسبابة نصفين ، المسائل ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، انشقاق القمر ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، انشقاق القمر بدعوته « اقتربت الساعة وانشق القمر » (٥٤ : ١) ، ولو لم يقع ذلك لقال له أعداؤه متى كان هذا ؟ وهذه معجزة سماوية وكانت معجزاته من قبل أرضية ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، البحر ص ٥٩ ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، الغاية ص ٣٤٩ ، ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، الحصون ص ٥٥ — ٥٧ انفلاق القمر ، لمح الادلة ص ١١٢ .

على الاعداء حين السؤال عن وقت الحادثة . ويحدث نقل آخر من الارض الى السماء فمعجزات السماء اقوى من معجزات الارض . وفي حالة الشق كفعل متعدد يظهر الفاعل وهو سبابة الرسول يشق بها القمر في السماء ، اشارة الى الطاعة وصورة للسكين ، وتوجيها للامر . وهذا ليس بجديد فقد حدث من قبل لدى انبياء بنى اسرائيل في توقف الظل والشمس . أما وقوف الشمس مدة من الوقت وردھا بعد المغيب فواضح أنه نسج على اصل انشقاق القمر مرة بشق الكم ومرة بتغيير الكيف ، بتوقيف الحركة كما وقفت ليوشع بن نون عندما كان مع بنى اسرائيل يقاتل الجبارين (٢٣٥) . وقد يحاول بعض المعاصرين اثبات ذلك علميا فلا يثبت المعجزات ولا ينكرها . او ينكرها كحادثة خارقة للعادة ويثبتها كحادثة طبيعية . وفي هذه الحالة يصبح العلم هو اساس الاثبات او النفي وليس الرواية . كما يصبح مقياسا لصدق المعجزة ، وبالتالي لصدق النبوة ، ولا تصبح المعجزة مباشرة دليلا على صدق النبوة . ولما كان العلم نتاجا للغرب ، يصبح التراث الغربى مقياسا لتراثنا القديم ، وبالتالي يزداد وقوعنا في التفریب بدل تخلصنا منه . والحقيقة أن الشمس والقمر آيتان لله لا ينكسفان ولا ينخسفان لموت أحد بنص الحديث . يخضعان لقانون طبيعى ، ومسخران لنفع الانسان . واى اضطراب فيهما يسبب اضطرابا مشابها في حياة الانسان (٢٣٦) . وفي مجتمع صحراوى لم يكن

(٢٣٥) وقوف الشمس مدة من الوقت وردھا بعد المغيب كما وقفت ليوشع بن نون عندما كان مع بنى اسرائيل يقاتل الجبارين ، ويحاول حسين الجسر اثبات ذلك علميا عن طريق تحول العناصر من السائل الى الغاز أو العكس ، الحصون ص ٥٧ — ٥٩ ، وقد أنكر النظام رواية ابن مسعود في انشقاق القمر ، الملل ج ١ ص ٨٧ — ٨٨ ، الفرق ص ١٣٢ ، ص ٣١٩ .

(٢٣٦) ذكرت « الشمس » في القرآن ٣٣ مرة . فهي تخضع لقانون طبيعى لا يتبدل مثل شروقها من المشرق وغروبها من المغرب « قال ابراهيم فان الله يأتى بالشمس من المشرق فأت بها من المغرب » (٢٠ : ٢٥٨) ، « وسخر الشمس والقمر كل يجرى الى أجل مسمى » (١٣ : ٢ ، ٣١ :

للآلهة أو للسحرة فيه أى قدرة على خرق قوانين الطبيعة ، ولدى ثبائل تجهل قوانين العلم كان من الطبيعى أن يكون انشقاق القمر وتوقف الشمس فى الخيال الشعبى. ولدى رواة المدح وكتاب التعظيم أحد وسائل التخيل وطرق الاقتناع .

٢ — أما ظواهر الطبيعة الأخرى فتأتى هذه المرة من الأرض وليس من السماء . ليس من الشمس والقمر والنجوم وهى قيم فى نهار الصحراء وليلها بل من طبيعة أرضها وحاجاتها مثل الماء للسقى أو للوضوء . فمن هذا النوع ينبع الماء بين أصابعه وقد يضاف الى ذلك الغاية أو العلة أو العلة الغائية لذلك وهو وضوء الجيش أو سقيه العدد الكثير من الماء اليسير أسوة بمعجزة الطعام ، اشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل .

٢٩ ، ٣٥ : ١٣ ، ٣١ : ٥) « وسخر لكم الشمس والقمر دائبين » (١٤ : ٣٣) ، « وسخر لكم الليل والنهار والشمس والقمر والنجوم مسخرات بأمره » (١٦ : ١٢ ، ٧ : ٥٤) ، « والشمس تجري لمستقر لها ذلك تقدير العزيز العليم » (٣٦ : ٣٨) ، « لا الشمس ينبغي لها أن تدرك القمر ولا الليل سابق النهار » (٣٦ : ٤٠) ، ولا يختل نظام الشمس الا فى آخر الزمان كعلامة للساعة مثل « فاذا برق البصر ، وخسف القمر ، وجمع الشمس والقمر » (٧٥ : ٩) ، « اذا الشمس كورت » (٨١ : ١) ، « ان الشمس دليل على وجود الله كما هو الحال عند ابراهيم » فلما رأى الشمس بازغة قال هذا ربى هذا اكبر « (٦ : ٧٨) ، وهى نور للناس . « وهو الذى جعل الشمس ضياء والقمر نورا وقدره منازل » (١٠ : ٥) « وجعل القمر فيها نورا وجعل الشمس سراجا » (٧١ : ١٦) ، وهى مواقيت للناس للصلاة « اقم الصلاة لادلوك الشمس الى غسق الليل وقرآن الفجر » (١٧ : ٧٨) ، ومواقيت للعبادة والتسبيح « وسبح بحمد ربك قبل طلوع الشمس وقبل غروبها » (٢٠ : ١٣٠) ، أما القمر فقد ورد ذكره فى القرآن ٢٧ مرة فى نفس المعانى ولنفس الغايات . فهناك قانون طبيعى « والشمس وضحاها والقمر اذا تلاها » (٩١ : ٢) ، « والقمر قدرناه منازل حتى عاد كالعرجون القديم » (٣٦ : ٣٩) ولا يقسم الا بالثابت القائم « كلا والقمر » (٧٤ : ٣٣) ، « والقمر اذا انشقق » (٨٤ : ٨) ، ولا يختل الا كعلامة من علامات الساعة « اقتربت الساعة وانشق القمر » (٤١ : ٣٧) ، « فاذا برق البصر ، وخسف القمر » (٧٥ : ٨) .

وقد يضاف شرب الدواب مع شرب البشر ، ما دام الكل عطشى ، وكائنات حية ، ورحمة عامة . ولو استمرت فترة الخلق كما تستمر عند الصوفية لشربت الطير والهوام وكل ذى حياة ونفس . كما يظهر النموذج القديم في تاريخ الاديان مذكورا في صياغة المعجزة مثل خروج الماء من الحجر لموسى واعتبار المعجزة الجديدة أعجب من النمط القديم . وقد تذكر شهادة الحاضرين لتوثيق المعجزة والتصديق بها أمام الشهود . وقد تتحول المعجزة من مجرد واقعة وقتية الى ظاهرة طبيعية دائمة فيصبح الماء عيني في مكان محدد مثل تبوك وقائمين الى الآن أسوة ببئر زمزم الذى يوجد حتى اليوم . فليس محمد أقل من ابراهيم واسماعيل وهو من نسلهما على أية حال . وبدلا من أن يأتى الماء نبعاً من الارض قد يأتى نزولا من السماء فينزل المطر بدعواه حتى ولو في وقت الصحو دون ما حاجة الى غمام . فذاك أعظم حتى لا يكون هناك رابط ضرورى بين العلة والمعلول . ونبع الماء ونزول المطر في بيئة صحراوية جافة يعد معجزة في حد ذاته ، وفي مجتمع الماء حياته ، والجفاف موته (٢٣٧) .

(٢٣٧) نبع الماء بين أصابعه ، اللعص ص ١١٢ ، لمع الادلة ص ١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ص ١٨٢ — ١٨٣ ، الانصاف ص ٦٣ ، الفرق ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، الطوالع ص ٢٠٤ ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، المواقف ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، رواية أنس ، الحصون ص ٥٩ ، نبوع الماء من بين أصابعه لوضوء جيشه وذلك أعجب من خروج الماء من الحجر لموسى ، المحصل ص ١٥١ — ١٥٢ ، نبعان الماء بين أصابعه بحضرة العسكر ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، وسقيه الالف والالوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ نبع الماء حتى رويت الجنود ودوابهم ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، نبعان منهما عين تبوك فهي كذلك الى اليوم ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، استنزال المطر ، الانصاف ص ٦٣ ، دعاؤه للمطر فأتى للوقت وفي الصحو فانجلى الوقت ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، وتكرر السهبانية ان يكون سقية الالف والالوف من ماء يسير ينبع من بين أصابعه وغير ذلك ليس بذى دلالة على صدق الرسول في نبوته لانه لم يتحد الناس بذلك ولا يكون عندهم آية إلا ما تحدى به الكفار فقط ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ .

٣ — أما ظواهر الجهاد فهي في مقابل الماء في الصحراء فذلك مثل تسبيح الحمى بين يديه ، وتسليم الحجر عليه ، وكلام الجهاد (٢٣٨) . وقد يسبح الحمى بين يديه من فعله أو من يديه أى من فعل الرسول وهو أكثر اغراء نظرا لوجود العلة الخارجية من مجرد التسبيح بعلة داخلية ، تسبيح الحمى من ذاته . وقد يكون التسبيح بين الاصابع أو في الكف ، صورتى الحركة أو الثبات ، بين الاصابع نظرا لوجود صوت الخشخشة وفي الكف بلا اصوات طبيعية وهو أعظم وأقدر وأبلغ . وقد يسمع الحاضرون التسبيح أى بحضور الشهود والجمع الغير حتى لا تكون المعجزة ذاتية فردية وحتى يعطى لها تصديق موضوعى جماعى : فلو كان هناك احتمال الخطأ فى واحد فلا يمكن أن يعم هذا الاحتمال الجميع . وقد يسلم الحجر عليه ويتعرف على النبى . مقابلة بجهل الانسان وتكذيب غير المصدق به . فالجهاد أكثر تصديقا من الانسان . وقد يتكلم الجهاد من مجرد لمس النبى له وكأن النبوة كما هو الحال فى المثل الشعبى « تخلقى الجهاد ينطق » . فما بال الانسان لا ينطق تصديقا بها ؟ وفى جو الصحراء حيث يعز الكلام ، ولا يجد الاعرابى من يكلمه فانه يشعر لا محالة بكلام الحمى والجهاد له حتى يأنس

(٢٣٨) تسبيح الحمى ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، لمع الادلة ص ١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الانصاف ص ٦٣ ، التمهيد ص ١١٥ — ١١٦ ، الفرق ص ٣٢٦ ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، تسبيح الحمى بين يديه أو من يديه ، الغاية ص ٣٤٥ ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، البحر ص ٥٩ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، تسبيح الحمى فى كفه ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، البحر ص ٥٩ ، الغاية ص ٣٤٩ ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، تسبيح الحمى حتى يسمعه الحاضرون ، الغاية ص ٣٤٥ ، وفى ذكر القاضى عبد الجبار لتسبيح الحمى أشار الى صوت الخشخشة بطريق غير مباشر ، الشرح ص ٥٩٤ — ٥٩٧ ، تسليم الحجر ، الطوالع ص ٢٠٤ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، قال أنس : كنا عند رسول الله فأخذ كفا من حمى فمسح فى يده حتى سمعنا التسبيح ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، وإنكر النظام ذلك ، الفرق ص ١٣٢ ، ص ٣١٩ .

في وحدته وكما هو الحال في الشعر العربي وفي كل شعر في الخطاب المتبادل بين الشاعر وظواهر الطبيعة .

٤ — أما ظواهر النبات فتتمايز فيما بينها بين الصوت مثل تسبيح العنب والرمان وبين الحركة أى الصورة مثل حنين الجذع ومجىء الشجرة في صورة هادئة أو انقلاعه في صورة عنيفة (٢٣٩) . فقد يسبح العنب والرمان بمجرد أن يحضره جبريل في طبق أمام الرسول تعرفا عليه . وفي حنين الجذع قد يزداد تفصيل اليايس حتى يظهر التناقض بين الحنين واليايس ، فالحنين يحتاج الى رطوبة وحياة وهو طبيعى في حين أن حنين

(٢٣٩) قال جعفر بن محمد الصادق عن أبيه أنه وهن رسول الله فأتاه جبريل بطبق فيه رمان وعنب فسبح ذلك العنب والرمان ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، حنين الجذع ، البحر ص ٥٩ ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، حنين الجذع اليايس اليه ، الغاية ص ٣٤٥ ، ص ٣٤٩ ، البحر ص ٥٩ ، حنين الجذع اليه حتى التزم ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، حنين الجذع بحضرتهم جميعا ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، المواقف ص ٣٥٧ ، حنين الجذع الذى سببه كل من حضره من الصحابة ، الفصل ج ١ ص ٨٣ ، بعده ١٤٥٠ مجىء الشجرة ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ مجىء الشجرة بأمره ورجوعها بأمره الى مغرسها ، الاصول ص ١٨٢ ، اقبال الشجرة اليه ورجوعها بأمره الى مغرسها ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، انقلاع الشجر ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، ولما طالب الاعرابى منه الشاهد على نبوته دعا الشجرة وهى على سقطة الوادى فأقبلت تأخذ الارض خدا حتى قامت بين يديه وشهدت له بالنبوة ورجعت الى نبتها ، حركة الجمادات منها قصة الشجرة وما روى ابن عباس أنه قال الاعرابى : أرأيت لو دعوت هذا العنق فدعاه فجاه ثم قال أرجع فرجع ، المواقف ص ٣٥٥ — ٣٥٦ ، الملل ج ١ ص ٨٧ — ٨٨ ، وقد أنكر عباد بن سليمان مجىء الشجرة ، مقالات ج ٢ ص ١٦٧ وعند السمنانية حنين الجذع ومجىء الشجرة ليس شىء من ذلك دلالة على صدق الرسول في نبوته لانه لم يتحد الناس بذلك ولا يكون عندهم آية إلا ما تحدى به الكفار فقط ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، ويترب القاضى عبد الجبار من التفسير العلمى لهاتين الواقعتين فاجابة الشجرة له حين دعاهما دعوتها الى مكانها يمكن فهمه اما بقائون الجاذبية أو بخداع البصر لو كان وهما . وقد يفسر ذلك بعودة الجذع الى استقامته الطبيعية بعد أن كان مائلا أو ميله الطبيعى بعد أن كان مستقيما . الشرح ص ٥٩٤ — ٥٩٧ .

اليابس ايقاع تناقض بين الحنان واليبس أى بين الحياة والموت . وقد يزداد الحنين بالجذع حتى يلتزم أى يطوى نفسه على الرسول ويكور نفسه حوله ملتزما بتعرفه على النبى !

وقد يكون الحنين بحضور الجميع أى بحضور الشهود حتى يزداد الامر تصديقا ويتجاوز نقد خداع الحواس لفرد واحد . وقد يحن الجذع فى واقعة خاصة فى النبوة ليس فقط النبوة العامة بل احدى لحظاتها فى الخطبة . فقد كان الجذع منبرا قبل بناء المنبر ولم يشأ أن يستغنى عن الرسول فعاد الحنين اليه ومال عليه ولم يترك الرسول حتى طيب الرسول خاطره فعاد واستقام الجذع ! وقد يضم الصوت الى الصورة فيتكلم الجذع ويثن وهو يحن ويسمع الحاضرون كلامه . اما بالنسبة لحركة النبات فقد تجيء الشجرة بأمره وترجع بأمره الى مغرسها على عكس الانسان العاصى الذى لا يتمر بأمر الرسول . فالرسول قدرة على تحريك مظاهر الطبيعة وتحريك النبات . قد توصف الحركة فقط فى صيغة مختصرة مثل مجيء الشجرة ، وقد تفصل الحركة بالعللة الفاعلة وهو الامر كما يفصل مار الحركة ذهابا وايابا الى مغرسها ايابا ومن مقلعها ايابا . وقد توضع الواقعة كلها فى قصة وخوار ، طلب أعرابى دليلا على النبوة واستجابة النبى لذلك باجراء الواقعة . وقد حاول المعاصرون تفسير ذلك علميا عن طريق قوانين الهواء ودفع الريح للجذع ومن خلال الثقوب فيتحرك وتحدث الصوت او بقانون الميل والعودة الى المكان الطبيعى . كما يفسر أجابة الشجرة له بقانون الجاذبية . وهذا يحيل المعجزة الى حوادث طبيعية لا تخرق قوانين الطبيعة بل تتفق معها ولكنها تجعل العلم هو الأساس وبالتالي لا تصبح المعجزات دليلا على صدق النبوة او وقوعها .

هـ — أما ظواهر الحيوان فهى أكثر بكثير من ظواهر الفلك أو الطبيعة أو الجماد أو النبات نظرا لاهمية الحيوان فى البيئة الصحراوية طعما وركوبا ودفاعا . وتتفاوت ظواهر الحيوان بين الصوت أى الكلام والمكالمة والنطق والانطاق والشكوى والشهادة والخطاب والسلام والتكليم وبين

الصورة أى الحركة كالمجىء والذهاب أو حدوث تغير غير متوقع فى وظائف الحيوان . فمن معجزاته انطاق العجباء أو نطق العجباء أو نطق البهائم . فالنطق فعل طبيعى من الشئ فى حين أن الانطاق بعلة غاعلة خارجية وهى اقوى من الحالة الاولى . والامر كذلك فى مكاملة الاعجم أو كلام الحيوان الاعجم . الثانية فعل طبيعى فى حين أن الاولى لها علة فاعلية خارجية . وتحت هذا العنوان العام يدخل كثير من الوقائع التفصيلية التى قد تقل أو تكثر . ومثال ذلك كلام الذئب أو مكاملة الذئب . فالاول للشئ والثانى للفاعل أو انطاق الله للذئب للاخبار عن النبوة أو شهادة الذئب له بالنبوة . وقد تأتى الصورة مع الصوت فتصبح الواقعة كلام الذئب ومجيئه أو بالحركة فقط فتصبح مجيء الذئب . وقد تتضح الغاية من الكلام فلا يكون مجرد قول بل شهادة أى قول حق بطريقة علنية أمام الاشهاد . وقد تتغير الواقعة ودلالاتها والهدف منها . فبدل أن يكون كلام الذئب للشهادة على النبوة تكون للاعتراف بأخذ شاة فى حين أن الخلق لا تعترف بنبوة محمد . وقد يأخذ الكلام صيغة انشائية بدلا من الصيغة الاخبارية تعبيرا عن الجانب الوجدانى فى الموقف فيصبح نموذج كلام الحيوان هنى شكاية الناقة ، شكوى البعير ، شكوى البعير له بالتخصيص . وقد يتحول الامر من الشكاية الى شهادة بالبراءة فتشهد الناقة ببراءة صاحبها من السرقة أو الى الكشف عن الشفقة والرحمة بالحيوان من الظبية التى ربطها الاعرابى فبالت الرسول الاطلاق حتى ترضع وليدها وضمنت الرجوع فأطلقها ورجعت وهى تشهد أن لا اله الا الله وأن محمدا رسول الله أكثر مما يشهد الحكماء ببراهينهم ويثبتون بأدلتهم ! وقد تكون صيغة الكلام ليس مع الذئب أو الناقة أو الظبية بل مع الغزالة التى تسلم وتتعرف عليه . أما تغير الوظائف العضوية للحيوان فمثل درور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء التى لا لبن لها مرارا ومثل اكل الارضة كل ما فى الصحيفة المكتوبة على الاشخاص ، بنى هاشم وبنى عبد المطلب حاشا أسماء الله أسوة بما كان متبعاً فى اليهودية المحافظة من تحريم مسح أو رمى أو وطئ أو اتلاف أى صحيفة عليها اسم الله بل يجب حينئذ لفها فى باطن الارض .

فأسماء الله لا تمحى (٢٤٠) ! كما أن لذلك أنماطا سابقة في تاريخ اليهود عند أنبياء بنى اسرائيل في كلام سليمان للدهد وحديث المسيح في المهد صبيا . ولقد حاول المعاصرون ايجاد تفسير علمى لذلك استشهاده بالبغاء ولكن البغاء لا يفهم كما فهم الذئب والبعر والناقطة والغزالة والظبية .

٦ - أما ظواهر الطعام والصحة أى ما يتعلق بالبدن فيأتى في المقدمة كلام الذراع أو تكليم الذراع ، الصيغة الاولى تصف الفعل والثانية تصف الفاعل مع الفاعل . وأحيانا تتفصل الصيغة ويأتى سبب الكلام فتصبح كلام الذراع المسمومة . ولما كان هذا الكلام شهادة على النفس

(٢٤٠) انطاق العجاء ، نطق البهائم ، الانصاف ص ٦٣ ، الارشاد ص ٣٥٣ - ٣٥٤ ، لمع الادلة ص ١١٢ ، الطوالع ص ٢٠٤ ، نطق العجاء ، الاقتصاد ص ١٠٦ - ١٠٧ ، مكالمة الحيوان الاعجم ، المحصل ص ١٥١ - ١٥٢ ، كلام الحيوانات العجم ، المواقف ص ٣٥٥ - ٣٥٦ ، كلام الذئب ، الفرق ص ٣٢٦ مكالمة الذئب ، النظامية ص ٥٦ - ٥٧ ، انطق الله الذئب لما أخبر عن نبوة النبى ، الابانة ص ٢٤ ، كلام الذئب ومجيئه الفصل ج ٢ ص ٨٦ - ٨٧ ، مجيء الذئب ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ - ٦٠ ، تشهد له الذئب بالنبوة ، المواقف ص ٣٥٥ - ٣٥٦ ، خطاب الذئب لوهب بن اوس بقوله : أتعجب من أخذى شاة وهذا محمد رسول الله يدعو اليه الخلق فلا يجيبونه ، وهى كثيرة لا تعد ولا تحصى ، التحقيق ص ١٧١ - ١٧٢ ، شكاية الناقطة ، شكوى البعير ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ - ٦٠ ، شكوى البعير له ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ - ٨٧ ، شهدت الناقطة ببراءة صاحبها من السرقة ، ولكل قصة فى كتب السير ، المواقف ص ٣٥٥ - ٣٥٦ ، سلام الغزالة عليه ، الغاية ص ٣٤٥ ، تكليم الغزالة ، الغاية ص ٣٤٩ ، درور الضرع من الشاة اليابسة الجرباء ، التحقيق ص ١٧١ - ١٧٢ ، درور الشاة التى لا لبن لها مرارا ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ - ٨٧ ، أكلت الارضة كل ما فى الصحيفة المكتوبة على بنى هاشم وبنى عبد المطلب حاشا أسماء الله فقط ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ - ٨٧ ، ج ١ ص ٨٨ ، وقد أنكر النظام تشبيه الجن بالبط ، الملل ج ١ ص ٨٧ - ٨٨ ، وعند السمناية شكوى البعير ومجيئه الذئب ليس فى شىء من ذلك دلالة على صدق الرسول فى نبوته لانه لم يتحد الناس بذلك ولا يكون عندهم آية ما تحدى به الكفار ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ - ٦٠ ، نطق الطفل الرضيع والحيوان الاعجم والحجر وشهادتها له بالرسالة والاستشهاد بالبغاء ، الحصون ص ٦٠ - ٦١ .

فقد تصبح الصيغة شهادة الشاة المسمومة . وقد تتحول الواقعة الى قصة بها حوار مباشر مع تعليل لسبب الحديث وهو خلق الله في الذراع كلاما وقول الذراع للرسول « لا تأكلنى انى مسمومة » . وقد تنقل بعد صيغ ظواهر الجداد مثل تسبيح الحصى فتصبح تسبيح الطعام من أجل تقابل بين الطعام المسموم والطعام الطيب . الاول ينبه على الشر والثانى يسبح بالخير . واذا ما عرفنا ان الدعوة كانت موجهة من يهودى فان هذه الواقعة بصيغتها المختلفة انما تدل على العناية بالنبى وحفظه من عداء اليهود له . اما الواقعة الثانية تكثير الطعام فلها صياغات عدة تختلف غيما بينها من البداية أو الوسط أو النهاية . فقد تكون البداية مجرد وصف لواقعة مادية وانما حادثة مثل جعل الطعام كثيرا . وقد يقرب الواقعة درجة من الخيال فتصبح تكثير الطعام القليل . وقد يزداد عليها العلة الفاعلة فتصبح تكثير الطعام القليل ببركته ودعائه . وقد تزداد الدلالة وتتحول من الواقعة المادية الى الواقعة الانسانية وتتحول البداية من الجعل والتكثير الى الاطعام والاشباع . فتصبح الصيغة اطعام الرسول المائتين والعشرات من صاع شسيرة مرة بعد مرة مع زيادة تحديد كمى للطعام ولعدد الناس ولدة الزمان تقوية للدلالة وإثارة للانتباه . وكذلك اطعمه النفر الكثير من طعام يسير قرارا بحضرة المجموع حتى يزداد الشهود ، وتتحول الواقعة من ادراك فردى عند يقع في خداع الحواس الى ادراك جماعى ورؤية موضوعية . وتصل الدلالة الى اقضاها عندما تصبح الصيغة اشباع الخلق الكثير من الطعام القليل أو اشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير . وربما تزداد الصيغة وتتضخم على نحو انشائى بالترادف لاحداث مزيد من الاثر على الناس فتصبح اشباع العدد الكبير والجسم الغفير من الطعام اليسير . وللواقعة نمط قديم في تاريخ الاديان في تكثير المسيح للطعام ، واطعمه الخلق الكثير من طعام قليل وشرب الخلق الكثير من الماء القليل ببركته ودعائه مع تحديد كمى للطعام بسمكتين وللشراب بقربتين ، وفاض من الطعام والماء ما يكفى لخلق أكثر . ومما لا شك فيه أن حضور جمع غفير بحضرة القائد أو الزعيم يجعل أحوالهم النفسية في غاية التواتر وعواطفهم في غاية الحسنة بحيث يفقدون الاحساس بالجوع والشبع والعطش والزوى

من الناحية العضوية . ويكفى أقل القليل من الطعام والماء لسد جوعهم وعطشهم ما دامت النفس في هذه الحالة من التوتر والعواطف في هذه الدرجة من الحدة . وهي تجربة نفسية انسانية يشعر بها عامة الناس من لقاء الامهات للابناء بعد طول غياب ولقاء المحبين بعد طول هجران ولقاء الصوفية بالله بعد مخاطر الطريق . أما الواقعة الثالثة فتتعلق بالامراض العضوية مثل ازالة الضر من الامراض . وقد تزاود على ذلك العلة الفاعلة المادية المباشرة مثل لمس اليد فتصبح شفاء الامراض العضال بمجرد لمسة او العلة المعنوية غير المباشرة مثل الدعاء فتصبح شفاء الامراض العضال على يده بمجرد لمسه لاصحابها او دعائه لهم . وقد يزداد التفصيل باسم الرحمة والمريض وحضور الشهود ومدة الشفاء فتصبح الواقعة ابراء عيني على من الرمد بحضرة الجماعات في ساعة . وقد يشتد الخيال بوقائع الصحة والمرض ويصبح استبدال الاعضاء والاطراف ابتداء من رد عين أحد أصحابه بعدما قلعت فعادت أحسن مما كانت حتى احياء الميت بمجرد دعائه (٢٤١) . ولهذه الوقائع

(٢٤١) كلام الذراع ، الطوالع ص ٢٠٤ ، تكليم الذراع الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ كلام الذراع المسمومة ، الغاية ص ٣٤٥ ، المواقف ص ٣٥٦ ، شهادة الشاة المسمومة ، التمهيد ص ١١٥ — ١١٦ ، الفرق ص ٣٢٦ ، التحقيق ص ١٧١ — ١٧٢ ، خلق الله في الذراع كلاما لان الذراع قالت لرسول الله لا تأكلني اني مسمومة اني مسمومة ، الابانة ص ٢٤ ، تسبيح الطعام ، الفصل ج ١ ص ٦٤ ، والواقعة الثانية صياغاتها كآلاتي : جعل قليل الطعام كثير ، الفرق ص ٣٢٦ ص ٣٤٤ — ٣٤٥ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، الاصول ص ١٨٢ — ١٨٣ ، التمهيد ص ١١٥ — ١١٦ ، تكثير الطعام القليل ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، تكثير الطعام القليل ببركته ودعائه ، البحر ص ١٥٩ ، تكثير الطعام القليل حتى يكفى الجمع الكثير والجم الغفير ، النظامية ص ٥٦ — ٥٧ ، اطعام الرسول الميتين والعشرات من صاع شعيرة مرة بعد مرة ، الفصل ج ٥ ص ٥٩ — ٦٠ ، الحصون ص ٥٩ ، اطعمه النفر الكثير من طعام ينير مرارا بحضرة المجوع ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، اشباعه الخلق الكثير من الطعام القليل ، المواقف ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، المحصل

=

م ١٢ — النبوة — المعاد

انباط سابقة في تاريخ حياة المسيح من ابراء الاكمه والابرص واحياء الموتى مع أن البيئة العربية لم تكن بيئة طب ودواء . مما يدل على تغلب النمط القديم أحيانا على البيئة كما تتغلب البيئة أحيانا فتفرض وقائعها كما هو الحال في ظواهر الحيوان . ويحاول بعض المعاصرين تفسير ذلك علميا عن طريق الإشارة الى قوانين الطب وزرع الاعضاء في الاجسام خاصة اذا كانت من نفس الاجسام . فإذا كان ذلك صحيحا تظل المعجزة خداعا لانها توهم الناس بأنها خرقت لقوانين الطبيعة مع أنها حادثة طبيعية تتم وفق قانون طبيعي نجهله ولكن بتقدم العلم يمكن فهمه . وبالتالي يبقى الناس في الجهل ، ويرسى ايمانهم على الخداع . فإذا ما تعلم الناس اهتزت قواعد الايمان وتحولوا من الايمان بالعقائد والانبياء الى الايمان بالعلم والعلماء . ويكون الفضل لاكتشاف الحقائق للعلم . ويصبح العلم ضد الايمان تضاد الحقيقة للوهم . ويتحول الايمان بالمطلق الى ايمان بالنسبي خاصة اذا ما تغير العلم وتغيرت اكتشافاته . ويصبح الدين مجرد متعلق على العلم مبررا لوجوده من خلاله . وما دام وقع الدين في التبرير فلا فرق بعد ذلك أن يقع في تبرير العلم أو تبرير السياسة . وما دام يستمد وجوده من غيره فلا فرق بعد ذلك أن يستمد وجوده من رجال العلم بعد أن يصبح رجال الدين هم رجال العلم أو من رجال السياسة . وقد يتآزر الفريقان وتتحد السلطة الدينية مع السلطة السياسية في مواجهة حقائق الايمان التي هي حقائق المجتمع وأوضاعه الحالية .

ص ١٥١ — ١٥٢ ، الاقتصاد ص ١٠٦ — ١٠٧ ، اشباع الخلق الكثير من الطعام اليسير ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، البحر ص ٥٩ ، اشباع العدد الكبير والحجم الغفير من الطعام اليسير ، الشرح ص ٥٩٦ — ٥٩٧ ، شفاء الضر من الامراض ، الانصاف ص ٦٣ ، شفاء الامراض العضال بمجرد لمسه ، الحصون ص ٥٩ — ٦٠ ، شفاء الامراض العضال على يده بمجرد لمسه لاصحابها أو دعائه لهم ، ابراء عين على من الرمد بحضرة الجماعات في ساعة وعين أحد أصحابه بعدما قلمت فغاديت أحسن ما كانت ، احياء الميت بمجرد دعائه ، الحصون ص ٥٩ — ٦٠ .

٧ — أما الظواهر الاجتماعية المتعلقة به فهي مثل الإنذار بالغييب والتنبؤ به ، وقدرته على أحداث عاهات بالآخرين المعادين له أو الكاذبين عليه والمتذرعين لرفض مطالبه ، وما يتعلق بنبوته وطريقة الاتصال بمصدر الوحي أو ببعض شغائره مثل رمي الجمار . ولكن تتجلى هذه الظواهر خاصة في حروبه مع الاعداء وحمائته وهو في مرحلة الضعف أو انتصاره وهو في مرحلة القوة سواء كان ذلك ساعة مولده أو بعد مولده وبعثته . فانبأؤه بالغييب وإنذاراته كثيرة . منها دعاء اليهود الى تمنى الموت واخبارهم بعجزهم عن ذلك وأنهم لن يتجنوه أبدا . وقد يتأتى ذلك بمعرفة الطباع واستقراء لسلوكهم في التاريخ دون أن يكون في ذلك بالضرورة تنبؤ بالغييب . ومن ذلك إنذاره بمصارع أهل بدر بحضرة الجيش موضعا موضعا . وقد يكون ذلك نتيجة للمعرفة بقوانين الحرب وإدراكا لموازين القوى . أما أخطاره بالنور الواقع في سوط الطفيل فربما لانعكاس الضوء على السيف في وهج الشمس من كثرة النزال واستعمال ذلك نفسيا من أجل شحذ الهمم وتقوية الروح المعنوية .

أما دعاؤه على الذى قلد مشييته بأن يكون كذلك فقد يكون ذلك أثرا نفسيا على المقلد من هول ما فعل وهو تقليد مشية الرسول وتحويل الامر الجاد الى أمر هزل وارتباك . فتحول المشي المصطنع الى مشي طبيعي . أما دعاؤه على بنت الحارث الذى ادعى أن بها بياضا فبرصت في الحال فقد يكون هذا البياض الاول بدايات البرص الذى لم يتعرف عليه الحارث . أما عدم تكاثر الجمار بالرغم من رميه أجيالا وأجيالا فقد يكون ذلك من فعل الريح أو أنه يؤخذ منه نفسه ليرمى من جديد أو لأنها من صغرها لا يمكن أن تكون جبالا حتى جيل الرواة فتكوين الجبال يحتاج الى ملايين السنين ومعاصر لعمر الارض . أما ظهور جبريل مرتين مرة في صورة دحية بحضرة الناس ومرة أخرى في صورة رجل لم يره أحد من قبل فطبيعى ألا يرى الانسان وظيفة المخاطب أى الطرف الآخر الا اذا كان هو الطرف الاول المحاور . أما الباقون فلن يروا فيه الا مجرد انسان سواء كان معروفا من قبل أو لم يكن كذلك . أما وقائع قصة هروبه من مكة واختفائه بغار حراء فهي تدل كلها على الحماية والزعاية والنصر المرتقب . فالرمى بالتراب من أجل اعمباء العميون

يحدث من جراء اثاره الغبار كما هو الحال في العواصف والضباب التي يصعب معها الرؤية . وعدم رؤية الاعداء له في الغار ممكن اذا كان الموضوع خارج زاوية الرؤية اذا رأى الانسان أمله وكان موضوع الرؤية تحت قدميه أو العكس . أما قصة فتح الباب في حجر صلد في جنب الغار فهي طويلة الصياغة القصص منها الايحاء بالتعجيز . فالحجر صلد وليس رخوا ، والباب المفتوح في جنب الغار وليس في واجهته مما يدل على الصعوبة في نوع الحجر وفي مكان الفتح . أما كون الباب موجودا من قبل فهذا ما يحتاج الى علماء الآثار وليس الى مجرد رواية الراوى . والدليل العقلى المروى بأنه لو كان موجودا يومئذ لما أمكن الاختفاء فيه يكشف عن الرغبة في الاقناع العقلى متجاوزا البحث الاثرى . وان تحليل العلة بعلة الاقناع والتحديد الكي معروف من تاريخ الروايات انه لا يدل على شيء واقعى بقدر ما يدل على اكبر قدر من الايحاء بالصدق في الاختلاق . والتأكيد على الزمان بأنه مازال ظاهرا حتى اليوم يدل على القدرة على الصمود في وجه عوامل التعرية وهزات الارض . وشهادة الناس من كافة أرجاء الارض ضرورة حتى تتحول الرؤية الذاتية للفرد الى رؤية موضوعية للجماعة . وان عدم قدرة أهل الارض فتح الباب الثانى لهو ابراز للتحدى وهو أحد شروط المعجزة . ويعاد الاستشهاد بجموع الحاضرين من قريش الذين كان بإمكانهم رؤية الباب لو كان هناك . ويزداد الامر اعجابا عندما توجد آثار رأسه وكتفيه ويديه باقية حتى اليوم في الحجر . مع أن الحجر لا ينطبع بآثار اليد أو الرأس أو الكتفين ، ولا يتأثر الا بعوامل التعرية على مدى مئات السنين . وان الاهتزازات الارضية لقادرة على احداث تغيرات في الصخور ما يتخيله الانسان على أنه أبواب ومغارات تنفتح وتنغلق وما يراه الهارب أنه تم لاختفائه عن أعين الاعداء . ولكي تكتمل الصورة ترسخ قوائم فرس سراقية في الرمال . وقد يحدث ذلك من شدة الركض حتى الوصول الى منطقة كثبان رملية فتغوص فيها القدمان كما تغوص المركبات وتدور العجلات حول نفسها في المكان . هذا في مرحلة الترقب والخوف وقبل انتصار البعثة . أما بعد الاعلان عنها وقوة الشوكة والتمكن من أسباب الغلبة فتظهر وقائع المقاومة والنزال والوقوف في وجه الاعداء : وقد ترتبط في البداية ببعض الظواهر الأخرى مثل الطعام . فكما أمكن تكثير الطعام فكذا

امكن قضاء غرماء جابر من تمر يسير حشى بجانبه وتزويد عمر أربعمئة راكب بتمر يسير . وبقي التمر بالجانب ، فى مكان معين خاف عن الاعين وليس فى الامام . وعلى نمط رمى التراب فى وجه الاعداء فى حالة الدعوة السرية يمكن ايضا بعد الدعوة العلنية رميه فى وجوه الكفار يوم الحرب فيصيب عين كل واحد فينهزموا . وليزداد ذلك تأكيدا تأتى الحجة العقلية « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » . وقد يغالى بعض المعاصرين فى اعتبار ذلك نوعا من الغازات أو الاشعاعات أو الغبار النووى الذى لا يفرق بين الاعداء والاصدقاء ، احساسا بعجزهم عن مجارات العلم ، وتحويلهم العلم الى نوع من المعجزات الجديدة . قد تحدث معجزات اخرى فى الحروب ، بعضها معلوم وبعضها مجهول مثل دفاع اريد عنه . وقد تحمى المدن قبل البعثة واثناء ولادته اكراما له مثل رمى الله جيش ابرهة صاحب الفيل بالحجارة عام غزوه مكة وتلاوة ذلك فى القرآن حتى الآن بركة ودعوة . فلبيت رب يحميه . فكما أن شخص الرسول محاط بالرعاية فكذا كان مولده ، ومركز شعائره ، وقديسية مدينته . ولا يمنع ذلك من وجود طير جارح فى الصحراء بجوع غفيرة كما هو الحال فى موسم الهجرات تبحث عن طعامها فى صحراء قاحلة . فلما وجدت الجيش وبقياء طعامه وروائح حطت عليه كما يحط الجراد على الزرع فلا يبقى منه شئ (٢٤٢) . لذلك كانت المعجزات بهذا المعنى القديم طريقا مسدودا ولم تعد دليلا على وقوع النبوة أو صدقها . وأصبح الدليل نوعا

(٢٤٢) انبأؤه بالغيب ، المواقف ص ٣٥٦ ، الانذار بالغيوب ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، الارشاد ص ٣٥٣ — ٣٥٤ ، دعاء اليهود الى تبنى الموت واخبارهم بعجزهم عن ذلك واثمهم لا يثبتونه أصلا ، أنظره بمصارع أهل بدر بحضرة الجيش موضعا موضعا ، أخطاره بالنور الواقع فى سوط الطفيل بن عمر الدوسى ، قوله للجكم اذ حكى مشيته كن كذلك فلم يزل يرتعش الى أن مات ، قوله اذ خطب بنت الحارث بن عوف ابن أبى حارثة المزنى فقال له أبوه ان بها بياضا فقال ولتكن كذلك فبرصت فى الوقت وهى أم شبيب بن الرضاء الشاعر المشهور ، وغير ذلك

==

جديدا من التحدى ، هو التحدى البشرى ، عقلا وارادة ، متفقا مع اكتمال الوحي وتحقيق قصده .

سابعا : اعجاز القرآن .

اعجاز القرآن هو البديل الجديد فى آخر مرحلة من مراحل الوحي عن المعجزات القدسية اثناء تطور الوحي وقبل اكتماله . كانت المعجزة بالمعنى القديم خرقا لقوانين الطبيعة وجريانا على غير المألوف وصدمبا لبداهات العقل وتنقضا لشهادات الحس ، لا تسلم من خداع او وهم وان كانت حقيقة فتدل على جهل بقوانين العلم . ومن الناحية العملية لم يؤمن بها الا البسطاء ، وكذب بها الاولون . اما الاعجاز الجديد فهو ظاهرة

كثير ، رمى الجبار الذى ترميه ما لا يحصى الا الله كل عام لا يزيد حجمه فى ذلك الموضع ، ظهور جبريل مرتين ، مرة فى صورة دحية ثم اتى دحية بحضرة الناس واخرى فى صورة رجل لم يعرفه احد ولا رأى بعدها . اما وقائع الدفاع فى مرحلة الضعف فمثل رميه بتراب عم عيونهم وخروجه بحضرة مائة من قريش وهم لا يرونه ، دخوله الغار وهم عليه لا يرونه ، فتح الباب فى حجر صلد فى جنب الغار لم يكن فيه قط ولو كان هنالك يومئذ لما أمكنه الاختفاء فيه لانه ليس بين البليين الا اقل من ثمانية أذرع ، وهو ظاهر الى اليوم كل عام وكل حين ، يزوره أهل الارض من المسلمين . ولو رام فتح الباب الثانى فى ذلك الحجر أهل الارض ما قدروا على ازاحته سالما عن مكانه . ولو كان ذلك الباب هنالك يومئذ لراه الطالبون بلا مؤونة لانهم لم يكونوا الى جهوع قريش لعلمهم ميئون كثيرة ، آثار رأسه القدسي فى ذلك الحجر ، وآثار كتفيه ومعصمه وظاهر يده باق الى اليوم ، رسوخ قوائم فرس سراقبة اذ تبعه . أما ظواهر الحرب بعد الاعلان فمثل قضاء غرماء جابر من تمر يسير حشى بجنبه ، ترويد غير أربعمائة راكب من تمر يسير بقى بجنبه ، رمى وجوه الكفار يوم الحرب بكف من تراب فأصاب عين كل واحد منهم شئ من ذلك التراب فانهزموا « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » ، الحصون ص ٦١ ، أما ظواهر الانتصار ساعة مولده فمثل رمى الله جيش ابرهة صاحب الفيل اذ غزا مكة عام مولده بالحجارة المنكرة بأيدى طير منكرة . ونزلت فى ذلك سورة من القرآن تتلى الى اليوم بركة .

طبيعية ، كلام حسي منظوم يعرفه كل متكلم سواء كان أميا أم متعلما يتجه الى العقل والحس والوجدان للتأثير فيها اقناعا ورؤية وتصديقا . واذا كانت المعجزة من فعل الله في الطبيعة من خلال الرسول وليس من فعل الرسول مباشرة متوجهة الى عامة الناس فالاعجاز كلام طبيعي حسي موجه الى الانسان مباشرة كفرد مستثيرا قدراته على التحدى وبالتالي ينفصل الكلام عن مصدره الاول وعن واسطته الثانية . واذا كان شرط التحدى هو تكافؤ الفرص ، فكون المعجزة من الله لا يجعل فيها تحديا ولا تكافؤ فرص في حين أن الاعجاز به تحد وبه تكافؤ فرص ، فالكلام في تناول الجميع ، يقدر عليه الكل . وكيف يجارى الانسان الله في المعجزة ؟ لو كانت من الرسول لكان التحدى قائما . واذا كانت المعجزة القديمة منقطعة بانتهاء عصرها فان الاعجاز باق الى نهاية الزمان طالما أن هناك انسانا قابلا للتحدى وقادرا على الدخول فيه . واذا كان من ضرورات المعجزة القديمة صحة تواترها في الماضي فان الاعجاز الجديد يقتضى تحديا مباشرا في الحاضر والمستقبل . الاعجاز اذن تطوير للمعجزة القديمة التي كانت وسيلة الوحي لتغيير بناء الشعور البشرى وتحريره من سيطرة المادة الطبيعية المستغلقة او من سيطرة السلطان البشرى القاهر . ولما لم تنجح هذه الوسيلة في كثير من الاحيان مهي استبدال خرافة بخرافة كان الشعور يرجع باستمرار الى طبيعته الاولى بعد أن تغير وكأنه لم يتغير مطلقا ، لذلك انتهى دور المعجزة بعد استقلال الوعى البشرى واكتمال الوحي . وتحولت المعجزة الطبيعية القديمة الى اعجاز الكلام الجديد وتحدى القدرة البشيرية على الخلق الأدبى والتشريعى . ومن ثم يكون الاعجاز جافزا مستمرا للشعور على الخلق ودافعا مستمرا للفكر على التحدى (٢٤٣) .

(٢٤٣) الكلام في سائر معجزات الرسول سنوى القرآن وبيان دلالتها على نبوته ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٤٠٧ ، ولا يفرق القدماء كثيرا بين المعجزات بالمعنى القديم وبين الاعجاز الجديد ويضعون كليهما في باب واحد . وضع القرآن مع باقى المعجزات القديمة ، الفرق ص ٣٢٦ ،

١ — التحدى والمعارضة .

يقوم الاعجاز الجديد على عنصرى التحدى والعجز عن المعارضة . فالتحدى هو مطالبة الانسان أن يأتى بمثل هذا القرآن أى استثارة القدرة البشرية على الخلق والابداع وعلى هذا النحو يتحقق الاعجاز الجديد أحد شروط المعجزة القديمة وهو التحدى دون الوقوع فى مثالبها وهو خرق قوانين الطبيعة وهدم قوانين العقل ومحدوديتها فى القدرة على الاقتناع . ولما كان التحدى يقتضى تكافؤ الفرص فإن اعتبار القرآن من عند الله يجعل الفرص غير متكافئة . فكيف يتحدى الانسان الله ويجاريه فى صنعه ؟ ولو كان القرآن من عند الرسول لكان التحدى أقرب الى تكافؤ الفرص بالرغم أيضا من تأييد الرسول بالاتصال فى حين أن الشاعر المتحدى ليس مؤيدا إلا بقدراته الابداعية الخاصة . وليس تنزيها لله أن يقف الانسان متحديا له فى صنعه . وليس احتراما للرسول أن يقف الشاعر متحديا له فيما يبلغ به ويعلمه للناس من عند الله . وكيف يكون التحدى ممكنا لو كانت نتائجه معروفة من قبل واعلان النتيجة

=
الانصاف ص ٦٣ ، البحر ص ٥٩ ، الاصول ص ١٦١ — ١٦٢ ، القرآن معجز ، التحقيق ص ١٧٢ ، ويذكره الباقلانى كثيرا فى « التمهيد » كذكره للتبوة ، التمهيد ص ١١٤ — ١١٥ ، القرآن المرسوم فى المصاحف لتحدى العرب ، الفصل ج ٢ ص ٨٦ — ٨٧ ، وقد قيل شعرا :

وان معجزاته لا تنحصر ولكن القرآن من ابهر
الوسيلة ص ٧

وبالنسبة لبقاء الاعجاز والتحدى الى آخر الزمان انظر الحصون ص ٤٨ ، الفصل ج ٣ ص ١٤ ، فى أن الرسول تحدى بالقرآن وجعله دالة على نبوته ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ١٣٦ ، فى بيان الدلالة على أن القرآن معجز ، ص ٢٤٦ ، الكلام فى ثبوت نبوة محمد وفى اعجاز القرآن وسائر المعجزات الظاهرة عليه ، المغنى ، فى المعارف التى يحتاج اليها فى معرفة نبوته فى بيان الطرق الى هذه المعارف ، بيان طريقة معرفة القرآن ، ما يجب أن يعلم من حال القرآن فى الاختصاص ليصح الاستدلال به ، المغنى ج ٦ ص ١٤٣ — ١٦٧ .

مسبقا بفشل الانسان والحكم عليه بذلك الى نهاية الزمان بحرف النفي للتأييد « لن » ؟ (٢٤٤) وكيف يكون التحدى ممكنا والتهديد بالعقاب قائم سواء في حالة النجاح أم في حالة الفشل ؟ وهل جزاء قبول المتحدى العقاب ؟ ألا يفت ذلك في عضد المتحدى اذا علم النتيجة مسبقا بأنه خاسر وبأنه سينال العقاب نتيجة على تجربته على قبول التحدى والقيام به ؟ ومن الطبيعي أن يكون موضوع التحدى معلوما وليس مستورا خفيا لا يعلمه أحد والا ففيم التحدى وفيم الاعجاز ؟ لا يكون التحدى الا لشيء معروف والا لكان ايها أو خداعا . بل ان التحدى منصوص عليه ، والعلم به من القرآن ذاته (٢٤٥) .

وان الشرط الاساسى للتحدى لهو القدرة على المعارضة . أما ان يقال ان الله اعجزهم عن المعارضة فذلك ضد مبدأ التحدى وتكافؤ الفرص . فكيف يطالب القاهر المقهور أن يكون حرا ؟ وكيف يطالب المصارع المكتوف اليدين أن يكون ندا ؟ وأما أن يقال بصرف الدواعى وأن القوة على التحدى مرفوعة فذلك أيضا نقص في شرط التحدى . فالتحدى شروط عديدة منها توفر الهمم والدواعى وتجنيذ كل الطاقات

(٢٤٤) « وان كنتم في ريب مما نزلنا على عبدنا فأتوا بسورة من مثله ، وادعوا شهداءكم من دون الله ان كنتم صادقين . فان لم تفعلوا ولن تفعلوا فأتوا النار التى وقودها الناس والحجارة أعدت للكافرين » (٢ : ٢٢ — ٢٣) ، « قل لئن اجتمعت الجن والانس على ان يأتوا بمثل هذا القرآن لا يأتون بمثله ولو كان بعضهم لبعض ظهيرا » (١٧ : ٨٨) « أم يقولون افتراه قل فأتوا بسورة من مثله وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين » (١٠ : ٣٨) ، « أم يقولون افتراه قل فأتوا بعشر سور مثله مفتريات وادعوا من استطعتم من دون الله ان كنتم صادقين » (١١ : ١٣) ، التهديد من ١٢٨ — ١٢٩ ، المواقف ص ٣٤٩ الشرح ص ٥٩٣ — ٥٩٤ .

(٢٤٥) التهديد ص ١٢٦ — ١٢٧ ، الفصل ج ١ ص ٨٣ — ٨٥ ، وروى عن الاشعرى أن المعجز الذى تحدى الناس بالمجىء بمثله هو الذى لم يزل مع الله ، ولم يفارقه قط ولا نزل اليه ولا سمعناه ، الفصل ج ٣ ص ١٣ — ١٤ .

الانسانية افرادا وجعاعات ، تأليفا وتجهيما ، استكمالا لشروط المعارضة حتى لا تكون معارضة محجة منذ البداية . شرط التحدى اذن توفر الدواعى وعدم وجود الصوارف . وباستحالة المعرفة يستحيل التحدى . وصرف الدواعى يعنى تدخل ارادة خارجية تقضى على أساس التحدى المتكافئ الاطراف سواء كان صرف الدواعى للخلق أو للنقل . واذا كانت المعرفة تعنى ارتفاع القوة ومنع التحدى والحيلولة عن المعارضة فذلك اعلان للنتيجة مسبقا قبل بداية المباراة لعدم وجود تعادل بين الخصمين ولغش فى التحكيم . وبالتالي لا يستحق التحدى وهو فى هذا الوضع أى تبيكيت ولا يكون عليه تثريب . ان التحدى لا يتم آليا بمجرد المواجهة بل يلزمه التأمل والبحث وشروط الخلق والابداع . فلا يحدث الاعجاز بمجرد سماع الوحي ومقارنته بغيره بل يحتاج الى تدبر وروية .

ليس الاعجاز حادثة تقع فى التو واللحظة ويعلن التحدى التسليم بعدها . وبالتالي فلا يمكن القول بأن الله ينسى الحافظ حتى يحفظه من جديد فيتأمله ويتدبره والا كان يتدخل خارجيا فى عمل التحدى وبالتالي يضيع الشرط الاول وهو تكافؤ الفرص (٢٤٦) . كما أن ذلك ضد العدل ،

(٢٤٦) التمهيد ص ١٢٢ ، ص ١٢٩ ، لو كان الاعجاز بالصرفه لكان ترك الاعناء ببلاغته وعلو طبقته أنسب ، التحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤ ، من أصحاب الاشعري من اعتقد أن الاعجاز فى القرآن من جهة صرف الداعى وهو المنع من العناد ، الملل ج ١ ص ١٥٧ ، ان الله حال بينه وبين العباد أن يأتوا بمثله ورفع عنهم القوة فى ذلك جملة ، الفصل ج ١ ص ٨٣ — ٨٤ ، بتعجيز الرسول ، كل من ذكرنا العرب والانس والجن على أن يأتوا بمثله وتبيكيتهم فى محفلهم ، منع الله الخلق من القدرة على معارضته ، الفصل ج ٣ ص ١٣ — ١٥ ، وعند الاستاذ وأيضا عند الأئمة بالرغم من اختلاف الدوافع عند كل منهما أن الله صرف الناس مع قدرتهم . وقال المرتضى بل سلبهم العلوم التى يحتاج اليها فى المعارضة ، المواقف ص ٣٥٠ — ٣٥٣ ، صرف الدواعى عن المعارضة ومنع العرب عن الاهتمام به خبرا وتعجيزا . ولو خلاهم لكانوا قادرين على أن يأتوا بسورة من مثله بلاغة وفصاحة ونظما ، الملل ج ١ ص ٨٥ ، العباد قادرون على مثل القرآن فى الفصاحة والنظم غير أنهم كانوا عند التحدى مصروفين عن

ثقافتهم ، الطب عند موسى والسحر عند عيسى ، فقد أتى القرآن كاعجاز في النظم . فالعرب أهل شعر وفصاحة . وإذا كان الرسول أفصح العرب فقد أتى بعمل في مثل فصاحته (٢٥٤) . والعمل الأدبي لا ينقسم الى أجزاء بل هو كل واحد . ليس العمل الأدبي كما بل هو كيف ولا يمكن اخذ جزء منه وتذوقه تذوقا أدبيا دون كله . وقد عرف ذلك من العرب جملة وتفصيلا (٢٥٥) . وقد يتجاوز النظم الى البلاغة أى القدرة على التعبير عن المعانى بأدق الالفاظ . فقد اشتهل القرآن على معانى تعجز العلوم

(٢٥٤) القرآن معجز نظمه . فان ثبوت القرآن وظهوره عليه وعجز العرب والعجم عن المعارضة بمثله معلوم بالتواتر الموجب للعلم الضروري ، الفرق ص ٣٢٦ ، اجتماع الجزالة مع الاسلوب والنظم المخالف لاساليب العرب ، الارشاد ص ٣٤٩ — ٣٥٠ ، التحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤ ، الجزالة والفصاحة أيضا عند الاشعري . فالقرآن معجز من حيث البلاغة والنظم اختيار عجز المثابة ، الملل ج ١ ص ١٥٧ ، الاصول ص ١٨٣ ، الفصل ج ١ ص ٨٣ — ٨٥٠ ، وعلى هذا الراى بعض المعتزلة ، المواقف ص ٣٤٩ ، ما اختص به من الجزالة والنظم والفصاحة الخارجة عن اساليب الكلام وتحدى به فصحاء العرب بأن يأتوا بسورة من مثله فعجزوا عن الاتيان وهم أهل الفصاحة والبلاغة ، ولم يأت لهم ذلك فى ٢٣ سنة ، الانصاف ص ٦٢ — ٦٣ ، البحر ص ٥٩ — ٦٠ ، الدر ص ١٤٦ ، عند أهل السنة اعجاز القرآن فى نظمه ، الفرق ص ٣٣٤ ، لمع الأدلة ص ١١١ ، النظامية ص ٥٤ — ٥٥ كل نبي أتى بمعجزة على مستوى علم قومه ، سحر موسى وطب عيسى وفصاحة العرب ، الانصاف ص ٦١ — ٦٢ ، لان العرب أهل فصاحة ونظم مثل سحر قوم موسى وطب عيسى ، الحصون ص ٤٨ — ٥٣ ، المعالم ص ٩٠ — ٩٣ ، وقد قال الرسول ، أنا أفصح العرب ، أنا أفصح من نطق بالضاد ، الشرح ص ٥٨٦ — ٥٨٨ ، النهاية ص ٤٤٧ — ٤٥٠ ، الفاية ص ٣٤٢ — ٣٤٤ .

(٢٥٥) مقدار المعجز منه عند الاشعرية مقدار أقل سورة منه فصاعدا وان ما دون ذلك ليس معجزا . وعند أهل الاسلام القرآن كله وكثيره وهو الحق ، الفصل ج ٣ ص ١٦ — ١٨ ، الشرح ص ٥٩٤ وبالتالى يبطل الاعتراض القائل بأنه اذا قدر الانسان أن يأتى بمثل كليلة أو آية فما المانع أن يأتى بمثل مجموعه ، الفاية ص ٣٤٦ — ٣٥٦ .

للمعارضة بالنظر حتى يذهب النظر ايمان الناس ويكذبون النبوة (٢٤٨) .

ويستحيل ان تكف المعارضة لدخول شبهة على الناس فالعرب اهل فصاحة وبلاغة ولا تدخل عليهم شبهة في فهمهم . واستطاعوا كشف المنتحل من الصحيح . وهم رواية شعر وأقدر على الحكم في حالة وقوع الشبهة من عدمها (٢٤٩) . ولا يمكن أن تمنع المعارضة خوفا من السيف فالتحدى يتطلب تكافؤ الفرص وحرية الخلق والابداع . وقد ظهرت المذاهب والنظريات والانكار والآراء والمعارضة دون خوف . وعرفت الحضارة كلها بأنها حضارة العقل والفكر الحر ، ومطالبة البرهان ، وقرع الحجة بالحجة . وشجاعة المفكرين لا ترهبها السيوف ولا يهييها الاضطهاد . والنماذج على ذلك كثيرة في التاريخ . وهل مصر المعارضة باستمرار مواجعتها بالسيف ؟ بل ان العكس هو الاصح . عندما عجزوا عن المعارضة بالقلم أو المعارضة بالسيف دون خوف . فلم يكن امامهم الا المعارضة بالقلم وقبول التحدي لجأوا الى المعارضة بالسيف (٢٥٠) . وان اشتغال العرب بالحاربة والقتال ما كان يمنعهم عن المعارضة وقبول التحدي . فهم اهل شعر وفصاحة كما انهم اهل حرب وقتال . وان لم تشغلهم الحروب عن العلم والتفقه في الدين فالاولى الا تشغلهم عن التحدي والمعارضة لجوهر الاسلام وكتابه ووحيه الذي عليه دعامته . وان النصر في التحدي

(٢٤٨) التمهيد ص ١٢٤ ويثبت الباطلاني قدرة الانسان على التحدي وانه لا توجد معجزات على الحقيقة مما أدى الى عجب ابن حزم من ذلك . فالانسان غير عاجز حتى على الصعود الى السماء ولا على احياء الموتى ولا على خلق الاجسام ولا اختراعها ، الفصل ج ٥ ص ٨٠ — ٨١ ، ص ٦٥ — ٦٦ .

(٢٤٩) التمهيد ص ١٢٥ .

(٢٥٠) ما أنكرتم أن تكون العرب قد عارضته وأن يكون خوف سيوفكم منع من اظهار المعارضة ، التمهيد ص ١٢٢ — ١٢٥ ، الشرح ص ٥٩٢ — ٥٩٨ ، النهاية ص ٤٤٧ — ٤٥٠ ، الارشاد ص ٣٤٩ — ٣٥٠ .

لابلغ من النصر بالسيف . وان هزيمة الوحى لامضى على الامة من هزيمة جيوشها (٢٥١) .

٢ — أوجه الاعجاز .

قد يدخل الاعجاز مع صفة الكلام فى مبحث الصفات وهو بهذا المعنى لا يكون دليلا على صدق دعوى النبى لان الكلام موضوع مستقل بذاته وليس وسيلة لاثبات شىء آخر او تصديق شخص او تكذيبه (٢٥٢) . وبالرغم من الاختلاف فى سبب الاعجاز فان هذا الاختلاف لا يمنع من وجود أوجه متعددة له بالرغم من الاختلاف حولها . فالاختلاف فى سبب الاعجاز لا يقدر فى واقعة الاعجاز (٢٥٣) .

١ — هل الاعجاز فى النظم والبلاغة ؟ اذا لم يكن القرآن معجزة بمعنى خرق قوانين الطبيعة او هدم مبادئ العقل فهو اعجاز أدبى بمعنى استحالة التقليد . القرآن اذن عمل أدبى اصيل ليس تقليدا ولا يمكن تقليد مثله . يتم تناول القرآن اذن هذه المرة كعمل شعورى وليس كموضوع صورى كما هو الحال فى خلق القرآن او قدمه وربطه بارادة خارجية مطلقة ولا هو موضوع مادى اى القرآن كجسم او كشىء مقروء او مسموع مكتوب او متلو ، ينتقل او لا ينتقل . فهل القرآن معجز بنظمه وفصاحته نظرا لان الانسان ناطق ، ولقد كرم الله آدم وعلمه الاسماء كلها ، واللغة شرف والفصاحة بيان ؟ قد يبدو لاول وهلة أن القرآن اعجاز بنظمه وبلاغته . فالعرب اهل جزالة وفصاحة ونظم وبلاغة . وقد خير العرب بين السيف والمعارضة فاختاروا أشد القسمين وهو المعارضة . واذا كانت كل معجزة قد اتت طبقا لعلم كل قوم ومستوى

(٢٥١) الاقتصاد ص ١٥ — ١٦ .

(٢٥٢) انظر ، الباب الثانى ، الانبىاء الكامل ، الفصل السادس ، الوعى المتعين (الصفات) ثانيا ، الصفات السبعة ، ٦ — الكلام .

(٢٥٣) المواقف ص ٣٥٠ .

وقد ثبت من قبل أن العدل أصل من أصول العقيدة بعد التوحيد ، وكلاهما أصلان عقليان قطعيان لا يخرقان بأحد الموضوعات السمعية مثل النبوة في أحد موضوعاتها . فإذا ما حدثت المعارضة فمن الطبيعي العلم بها ونقلها وإلا تضيع محاولات السابقين . فكما نقل القرآن والحديث تنتقل المعارضة أيضا نقلا متواترا خاصة في مجتمع تظهرت عبقريته في وضع مناهج النقل وتطبيقها على الكتب المقدسة السابقة . وقد كثر أعداء المسلمين بحيث كان من مصلحتهم نقل المعارضة وتحدي القرآن بها . ولا يمكن كتمان ذلك مدة طويلة دون الاعلان عنه خاصة وقد كان التحدي عظيما وعلى الاشهاد . ولا مكان لصرف الدواعي في النقل فتتم المعارضة وتظل طي الكتمان أو تنسى ويذهب ذكرها وضبطها لصرف الدواعي وهمهم عن حفظها والتوفر على نقلها . فالاحساس بالتحدي يتضمن ضرورة ايصاله لان الفن تعبى وايصال . ولا يمكن صرف الدواعي بصرف وسائل الايصال والا كان التحدي غير متكافئ بتدخل ارادة خارجية قادرة على ايصال النبوة ثم تمنع ايصال التحدي . وقد تم النقل بالفعل لبضعة نماذج معروفة من المخالفين والموافقين على السواء (٢٤٧) . فان قيل : لقد كفت المعارضة حتى لا يذهب ايمان الناس ، وترك الناس المعارضة لاعراضهم عن النظر حتى لا يوجب التكذيب فيقال ان بعض الدوائر كانت أحرص على تكذيب الناس واستخدام الحجة ضد المؤمنين ، بل قد نشأ علم الجدل لهذا الغرض دفاعا عن التوحيد ضد منتقديه . كانت هناك مصلحة اذن لدى الاعداء

=
فعل ذلك ، الاصول ص ١٧٢ ، ص ١٨٤ ، في أن معارضة القرآن وايراد مثله لم تقع ، المغنى ج ١٦ ص ٢٤٦ . في بيان الدلالة على أنهم لم يعارضوا الرسول لتعذر المعارضة عليهم المغنى ج ١٦ ص ٢٤٦ .

(٢٤٧) التحقيق ص ١٧٢ ، التمهيد ص ١٢٣ ، الشرح ص ٥٩٨ ، بل كانت المعارضة عادة العرب في المناقضات والتقليد والتحدى والرد ، الشرح ص ٥٩٠ .

الإنسانية كلها أن تصل إلى حقيقتها (٢٥٦) .

وقد اعترض بعض القدماء على ذلك بحجج عقائدية ولفوية معا .
فإذا كان القرآن قديما فلا يمكن للحادث تقليده . وإن أمكن تقليده فلا بد
أن يكون القرآن حادثا . وإذا كان الكلام من فعل الله فكيف يتحدى الله
نفسه ؟ ليس الاعجاز اذن في ترتيب الحروف أو النظم فالكلام انساني
خالص وليس كلاما الهيا لان الكلام الالهى يبطل التحدى (٢٥٧) .

وإن تطبيق قواعد النظم والبلاغة التى اشتقها الانسان من اللغة
لتجعل كلام الله انسانيا خالصا تطبق عليه مقاييس لغة البشر
وكلامهم (٢٥٨) . أما حفظ القرآن لدى نقلته ورواته فليس معجزا فالحكم

(٢٥٦) البلاغة هى التعبير عن معنى سديد بلفظ شريف رائق مبنى
على المقصود من غير مزيد جوامع الكلم . الدلالة على المعانى الكثيرة
بالبلاغة الوجيزة ، الارشاد ص ٥٤٩ — ٣٥٠ ، وعليه الجاحظ ، المواظف
ص ٣٤٩ — ٣٥٠ ، وقال القاضى النظم والبلاغة معا ، المواظف ص ٣٥٠ ،
وثيل شعرا :

وأعجز البليغ حتى اعترفا بالعجز أسفا على ما سلنا
الوسيلة ص ٧ ، التحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤

(٢٥٧) هذه حجة أهل الزيغ والباطل فى رأى القدماء ! وهى أيضا
حجة اليهود والنصارى والمعتزلة انه لا يمكن تحدى كلام قديم ، التمهيد
ص ١٢٦ ، القرآن بمعنى المقرء المكتوب صفة قديمة والتقديم لا يكون
معجزا ، ومعنى القراءة فعل القارئ والتلاوة فعل العبد . وكيف يخلق
الله فى الحال ؟ فى اللسان أو فى الحروف ؟ التمهيد ص ٤٥١ — ٤٥٥ ،
القرآن صفة قديمة ، وهو مقروء ، والتقديم لا يكون معجزا لانه ليس
حادثا والقرآن كسب ، الغاية ص ٣٤٦ — ٣٥٦ .

(٢٥٨) يلاحظ ذلك من الموضوعات التى يذكرها القاضى عبد الجبار
مثل : فى الوجه الذى يصح عليه اختصاص بعض القادرين بالكلام الفصيح
دون غيره ، فى بيان الفصحاحة التى فيها يفضل بعض الكلام على بعض ،
فى الوجه الذى يقع التفاضل فى فصاحة الكلام ، فى بيان السبب الذى
له يصح الكلام فى التفاضل وفى الفصحاحة ، فى أن العلوم التى معها يصح
الكلام الفصيح لا تكون الا ضرورية ، فى بيان صحة الذى بالكلام الفصيح

هو القرآن وليس حفظه أو نقله الذى يخضع لمناهج الرواية . كما أن حافظه ونقله مسلم وبالتالي لن يدعى النبوة . وان لم يكن مسلما وكان حافظا للقرآن فليس القرآن هو الدليل الوحيد . فهناك التواتر واجتماع الامة وتحقيق الوحى فى التاريخ (٢٥٩) . كما اعترض بعض القدماء على وجوه البلاغة . فاذ كانت البلاغة هى ما قل ودل فان ابلغ خطبة من خطب العرب وأشعر قصيدة من قصائدهم توفى بهذا الغرض دون تفاوت كبير بينها وبين بلاغة القرآن ، والشواهد على ذلك كثيرة . وقد اختلف الصحابة فى بعض القرآن حتى لقد استبعد البعض منهم بعض سورة لانها لا تنطبق عليها قواعد البلاغة العربية وأصولها . وقد سبب ذلك مشكلة عند الجمع ، ولم توضع الآية فى المصحف الا عن بينة أو يمين . واذا كان لكل صناعة مراتب فلا ريب أن محمدا كان أفصح اهل عصره ولا ريب . وهذا هو سبب اعجاز القرآن (٢٦٠) . وقد يقال ايضا ان بالقرآن شعرا بالرغم من نفى القرآن لذلك ، وأن فيه لحنا ، وأن فيه تكرارا بلا فائدة ، وأن فيه كثرا من الخطب والقصائد الطويلة

=
وهى كلها مقاييس أنسانية خالصة المغنى ج ١٦ ص ١٩١ — ٢٢٦ ثم يطبقها القاضى عبد الجبار على مسائل اعجاز القرآن مثل : فى بيان الوجه الذى يصح كون القرآن معجزا ، فى اختصاص القرآن بمزية فى رتبة الفصاحة خارجة عن العادة ، فى وجوه اعجاز القرآن . وما يصح وما لا يصح ، المغنى ج ١٦ ص ٢٢٦ — ٣١٦ .

(٢٥٩) ما ينقل ويحفظ يكون معجزا ، لابد من اثبات ان القرآن معجز بطريق قطعى يقينى وليس من خلق الاولين أو تخرصات المتأخرين ، الغلية ص ٣٤٦ — ٣٥٦ .

(٢٦٠) هذه هى الحجج الأربعة التى ينقلها ابن حزم (أ) ابلغ خطبة وقصيدة تعادل أقصر سورة دون تفاوت كبير (ب) اختلاف الصحابة فى بعض القرآن حتى قال ابن مسعود ان الفاتحة والمعوذتين ليستا من القرآن (ج) عند الجمع لم توضع الآية فى المصحف الا ببينة أو يمين (د) لكل صناعة مراتب فى كل زمن ، ومحمد كان أفصح اهل عصره ، المواقف ص ٣٥٠ — ٣٥١ ، الحصون ص ٥٣ — ٥٥ ، النهاية ص ٤٥٠ — ٤٥١ ، الفصل ج ٣ ص ١٤ — ١٥ .

بحيث لو تتبعها البلغاء لوجدوا فيه سقطا وتناقضا بل وزيادة ونقصانا .
واذا كانت في القرآن الفاظ فارسية فكيف يمكن القول بفصاحته
وبلاغته؟ (٢٦١) . لذلك اعتبر البعض أن القرآن من جنس كلام العرب ،
مجرد اعراض لا تدل على الله ولا على الرسول ، يقدر العرب على
مثله وبالتالي ليس معجزا من حيث النظم والبلاغة . بل يقدر الناس
على ما هو أحسن منه . فليس في النظم اعجاز لا في كلام الله ولا في
كلام العباد . بل ان الزنج والترك الخزر قادرون على الاتيان بمثله
وبأفصح منه حتى ولو لم يعلموا قواعد النظم وأصول التأليف . ولا
يمكن أن يكون الاعجاز في النظم فقد ضاعت النصوص الاصلية للتوراة
والانجيل بل لم تحفظ على الاطلاق بلغتها الاصلية وما زال الناس يتعبدون
بها الى اليوم (٢٦٢) . ان ما قيل في اعجاز النظم والبلاغة هي أمور متفاوتة

(٢٦١) وتلك هي الاعتراضات التي يذكر بعضها القاضي عبد الجبار
ويرد عليها مثل (أ) « ما علمناه الشعر » وفي القرآن شعر (ب) أن فيه
اللحن لدرجة أن قال عثمان ستقين العرب بالسنتهم (ج) منه تكرار بلا فائدة
(د) فيه كثير من الخطب والقصائد الطويلة بحيث لو تتبعها البلغاء لوجدوا
فيه سقطا وتناقضا بل زيادة ونقصانا . وعند الامامية الروافض كان
القرآن على عهد الرسول أضعاف ما هو عليه عندنا . وقد زيدت سورة
الاحزاب فيه ، الشرح ص ٦٠١ — ٦٠٢ ، ويرد على بعض منها في « المغنى »
في عدة مسائل مثل : في بطلان طعنهم في القرآن من حيث الزيادة والنقصان
والتحريف والتغيير ، في بطلان طعنهم في القرآن من جهة التكرار والتطويل ،
في بطلان طعنهم في القرآن بأن فيه فارسية وذكر أمور غير معقولة في
اللغة المغنى ج ١٦ ص ٣٨٧ — ٤٠٥ ، لذلك عند بعض المعتزلة الا النظام
وهشام الفوطي وعباد بن سليمان القرآن معجز من حيث التأليف والنظم ،
ومحال وقوعه كاستحالة احياء الموتى ، وهو تحكم للرسول ، مقالات ج ١
ص ٢٧١ ، الاصول ص ١٠٨ ، ص ١٨٣ ، التمهيد ص ١١٩ — ١١٢ ،
الحصون ص ٥٠ — ٥١ .

(٢٦٢) أنكر النظام أن يكون اعجاز القرآن في نظمه ، الفرق ص
١٣٢ ، فالعباد قالوا على مثله وما هو أحسن منه في النظم والتأليف ،
الفرق ص ١٤٣ ، ص ٣٤٤ ، وعنده أن التأليف والنظم يقدر عليه العباد
وليس بمعجزة أو دلالة على صدقه في دعواه ، والعباد قادرون على مثله

==

في النظم والاشعار . ولا يوجد بين القرآن وبينها الا اختلاف في الدرجة وليس في النوع . فالنظم الغريب أمر سهل بعد سماعه ويمكن تقليده (٢٦٣) . وكيف يكون الاعجاز لغبر العرب من الامم الداخلة في الاسلام أو المعادية له والتي يقبل شعراؤها التحدى ؟ ليس الاعجاز اذن في النظم والبلاغة فقط بل يتجاوز ذلك الى المعنى . وقد يكون المعنى فكرا أو نظما ، عقيدة أو شريعة . وقد يقع هذا لمن لا يعرف العربية . وقد آمن كثير من غير الناطقين بالعربية بالوحى بعد اقتناعهم بخصائصه ونظمه وان لم تحدث لهم انطباعات جمالية بأسلوبه . وقد

=
وأحسن منه . فليس في النظم اعجاز كما أنه ليس في نظم كلام الناس اعجاز ، الفرق ص ١٦٥ ، ص ٣٤٤ ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، ان المعتزلة والترك والخزر قادرون على الاتيان بمثل القرآن وبافصح منه وان عدوا العلم بتأليف نظمه فالعلم مقدور لهم ، الفرق ص ٢٢٩ ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، وعند أبى موسى المردار راهب المعتزلة الناس قادرون على أن يأتوا بمثل القرآن وبما هو أفصح منه ، الفرق ص ١٦٥ ، الاصول ص ١٠٨ ، الملل ج ١ ص ٤٢ ، ص ١٠٤ ، التمهيد ص ١٢٦ ، كما يرفض ابن حزم الاعجاز البلاغى ، مسألة الاعجاز في التوراة والانجيل ليس بهما التحدى بالاعجاز النظمى والبلاغى بدليل الترجمة وضياع النصوص الاصلية ، التمهيد ص ١٢٧ ، وعند هشام الفوطى وعباد بن سليمان القرآن ليس تحكما للنبي بل مجرد اعراض والاعراض لا تدل على الله أو على الرسول ، القرآن من جنس كلام العرب يقدر على مثله قدرتهم على كلامهم فلم يستمر لهم التمسك باعجاز القرآن ، النهاية ص ٤٦٠ — ٤٦١ .

(٢٦٣) هناك محاولات عدة لمسيمة مثل : الفيل ما الفيل ، وما أدراك ما الفيل ، له ذنب ثنيل ، وخرطوم طويل ، الارشاد ص ٣٤٩ — ٣٥٠ ، يا ضفدع بنت ضفدعين ، نقى كما تنقين ، لا الماء تغيرين ، ولا الشارب تمنعين ، والزراعات زرعاً ، فالحاصدات حصداً ، والطاحنات طحناً ، وقد قيل أيضاً شعراً :

وقرأ معلنا ليصدع قلبى والهوى يصدع الفؤاد السقيما
أرأيت الذى يكذب بالدين فذلك الذى يدع اليتيما

التمهيد ص ١٢٧ — ١٢٨

النظم الغريب أمر سهل بعد سماعه بدليل محاولات مسيمة ، المواقف ص ٣٥ ، الشرح ص ٥٩٤ .

يكون ذلك فيما بعد دافعا الى التعريب ، وتعلم العربية ، فالاسلام ليس فقط عقيدة نظرية او شريعة عملية بل هو حركة تعريب كما ان كل علم باللغة العربية هي مقدمة للاعتناع بالاسلام . لذلك كان كل المسلمين عربيا وكل العرب مسلمين . واللغة نفسها ، في حالة الاعجاز بالنظم والبلاغة ، تحيل الى المعنى . اللفظ مجرد وسيلة لا يصل المعانى . والوحى ليس فقط بيانا وصياغة بل هو مضمون ومعنى . فالقرآن قبل أن يكون نظما هو معنى والا لما كان دليلا . ولا يمكن الايمان به دون فهمه ولا يمكن فهمه دون أن يكون له معنى . والمعنى مستقل عن الله وعن الرسول وعن الامام وعن المفسر ، معنى مستقل في الذهن ، يدركه العقل ، ويشعر به الوجدان ، ويراه الحس متحققا في الاعيان . وان وجود المحكم والمتشابه ، والظاهر والمأول ، والحققة والمجاز ليدل على ضرورة احكام المعنى بوضع قواعد مضبوطة لتحديد الصلة بين اللفظ والمعنى . وان فهم المعنى لهو السبيل الى الكشف عن ما يسمى بالمتناقضات فيه . بل لقد تحول ذلك في علم أصول الفقه الى علم بأكمله هو علم التعارض والتراجع (٢٦٤) .

وفي الحقيقة أن القضية كلها موضوعة وضعا خاطئا في الاعجاز

(٢٦٤) ويثير القدماء مثل هذا الاعتراض في مجال اعتراضهم على الاعجاز في النظم والبلاغة مثل : اذا كان الاعجاز في فصاحته وجزالته ونظمه وبلاغته فما هو حدود هذه المعانى بمفردها أم بمجموعها وهناك اختلاف حول وجه الاعجاز ؟ النهاية ص ٤٥٢ — ٤٦١ ، ويرد القاضى عبد الجبار مثبتا أهمية الدلالة ، في ذكر جملة مطاعنهم في القرآن ، في أن من حق الكلام أن يكون دليلا ، في أن الكلام اذا وقع منه تعالى فيجب أن يكون دلالة ، في بطلان قولهم ان القرآن انما يجب الايمان به دون معرفة معناه ، في أن فوائد القرآن ومعانيه يصح أن تعرف ، في أن مراد الله بالقرآن لا يختص بمعرفة الرسول ولا السلف ، في بطلان القول بأن للتنزيل في القرآن تأويلا باطنا غير ظاهره على ما يمكن عند الباطنية ، في بطلان طعنهم في القرآن من حيث يشتمل على المحكم والمتشابه ، في أن المتشابه قد يعلم تأويله والمراد به وما يتصل بذلك ، المغنى ج ١٦ ص ٣٤٥ — ٣٧٨ ، المواقف ص ٣٥٠ — ٣٥٢ ، الشرح ص ٦٠١ — ٦٠٢ .

النظمى . فإذا كان الاعجاز الادبى لا يعنى حدوث معجزة على يد الرسول بمعنى حدوث شيء خارق للعادة ، وهو تبليغ رسول أمى بهذا العمل الادبى الفريد فذاك تصور للاعجاز على انه معجزة . وإذا كان الاعجاز هو استحالة التقليد والاتبان بمثله فهو تحد للقدرة الانسانية على التأليف والخلق . فالمقصود بالاعجاز تحدى قدرة الآخرين وليس اظهار قدرة النبى أو قدرة خارجية على يد النبى بمعنى المعجزة التقليدى وهو الخروج على المألوف وخرق قوانين الطبيعة وهدم مبادئ العقل . ليس الاعجاز بهذا المعنى خرقا لقوانين الابداع الفنى من قبل ارادة خارجية لاثبات صدق النبى ، فهذا هو معنى المعجزة القديمة بل تحدى البشر على الاتيان بمثل هذا العمل الادبى . والحقيقة أن الاعجاز حتى بهذا المعنى الجديد يظل قاصرا .

فإذا كان المعجز هو النظم أى ترتيب الكلام على نحو فنى لا يمكن معه لاي فنان آخر أن يأتى بمثله يكون الاعجاز هنا اعجازا أدبيا خالصا . وهذا يحدث فى كل عمل فنى . فالعمل الفنى الاصيل لا يمكن تقليده أو الاتيان بمثله . بل ان المقلد نفسه لا يكون فنانا . هذا بالاضافة الى استحالة فصل النظم عن المعنى والمعنى عن الشيء أو القانون نظرا لارتباط الشكل بالضمون ارتباطا عضويا كما يقتضى بذلك تعريف البلاغة عند القدماء . فما يقال اذن عن احتمال أن يأتى الناس بمثله احتمال خاطيء فنيا أساسا . فلا يستطيع فنان أن يقلد عملا فنيا آخر حتى ولو كان فى إمكانه ذلك ولديه العلم والمهارة الكافية . فلا يكون عمله فى هذه الحالة عملا فنيا أصيلا بل مجرد عمل مقلد . وتكون مهارته فى التقليد وليس فى الابداع ، فى الصنعة وليس الطبيعة . ولما كان التقليد أصلا ليس أسلوبا فنيا وبالتالي لا تثبت استحالة التقليد اعجاز القرآن بقدر ما تثبت أن الفنان الذى يقلد ليس فنانا على الاطلاق . فالتقليد فى نهاية الامر ليس طريقا الى الخلق الفنى .

ب — هل الاعجاز فى الاخبار بالغيب ؟ يتجلى الاخبار بالغيب عند القدماء فى القصص القرآنى واخبارنا بأخبار الاولين . لم يعرفها العرب

ولم يعرفوا أمثالها(٢٦٥) . والحقيقة أن العرب كانت لديهم أمثال هذه القصص في أقوال الكهان والقصص العربي وفي الاسرائيليات التي كانت معروفة في الاوساط العربية اليهودية . بل ان أسباب نزول القصص هو معارضته للقصص القائم ، قصصا بقصص حتى لا يكون المسلمون أقل قصصا من غيرهم . والماضى ليس غيبا ، فحوادث الماضى قد وقعت بالفعل ويمكن معرفتها عن طريق علم الآثار ودراسة الوثائق والحفريات . فالقصص القرآنى بهذا المعنى وذكر أخبار الاولين ليس بمعجز اذ يمكن للوثائق والحفريات وعلوم التاريخ أن تقوم بذلك . وحتى لو حدث ذلك ، لو أخبر القصص القرآنى بأخبار الاولين كما تفعل الوثائق في علوم التاريخ فليست المعجزة في أن هذا النبى الامى يقص هذا القصص ولم يكن مؤرخا ولا عالم آثار او حتى كاتباً فذلك أيضا تصور للاعجاز الجديد على أنه معجزة قديمة بالمعنى التقليدى أى خرق قوانين الطبيعة . كما أن حجة الامية لتوحى بأن محمدا هو مؤلفها وبالتالي تؤدي الى انكار الوحي . بل ان الاعجاز هو أخبار السامعين بحوادث مضت واندثرت وتضاربت فيها الآراء وضاعت الحقائق وسط الظنون والاهام . الاعجاز هو امكان التحقق من صدق هذا القصص بنتائج البحوث التاريخية الحالية ، والتحقق من صدق روايات القرآن عن عقائد الامم السابقة واحكامه عليها بالنتائج الحالية لعلوم النقد التاريخى للكتب المقدسة . والحقيقة أن الغاية من القصص لا هذا ولا ذاك بل اعطاء الدرس الاخلاقى من التجارب

(٢٦٥) الشرح ص ٥٩٢ — ٥٩٨ ، اشتماله على قصص الاولين وما كان من أخبار الماضين مع القطع بأن الرسول كان أميا لا يكتب ولا يقرأ ولم يفهم منه في جميع زمانه دراسة الكتب ولا تعلمها . « وما كنت تتلو من قبله من كتاب ولا تخطه بيمينك اذا لارتاب المبتطلون » ، الانصاف ص ٦٢ — ٦٣ الرسالة ص ١٤٤ — ١٤٧ ، التهديد ص ١٣٠ — ١٣١ ، لمع الأدلة ص ١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٠ — ٣٥٣ ، أقاصيص الاولين ، الطوالع ص ٢٠٤ . لو أقر العقل على ما فيه من الاخبار بقصص الماضين وأحوال الاولين على نحو ما وردت به الكتب السلفية والتواريخ الماضية ما عرف من حال النبى من الامية وعدم الاشتغال بالعلوم والدراسات وما فيه من الاخبار عما تحقق بعد ما أخبر من الغائبات ... الغاية ص ٣٤٥ .

السابقة والاستفادة من الرصيد التاريخي للانسانية وخبراتها . فهو قصص تعليمي وليس اخباريا ، يحتوى على معان ولا يشير الى حوادث . هو اعادة عرض للمعاني عن طريق الوعى التاريخي وليس الوعى الفردى ، وعرضه كقانون للتاريخ وليس كمعنى مستقل . وهذا التحقق التاريخي للمعنى هو أحد براهين صدقه بالاضافة الى البرهان النظرى العقلى (٢٦٦) .

وقد يتجمل الاخبار بالغيب لا فى قصص الاولين والاخبار عن الحوادث الماضية بل فى التنبؤ بحوادث المستقبل والاخبار بها ، وهو أقرب الى الغيب من اخبار السابقين لان المستقبل لم يقع بعد فى حين أن حوادث الماضى قد وقعت . فعدم العلم بها ليس غيبا الا بمعنى الجهل بالمعلوم . كما أن وقوع حوادث يعلمها البعض ولا يعلمها البعض الآخر لا تكون غيبا ، والاخبار بها لا يكون تنبؤا بالمستقبل (٢٦٧) . والحقيقة أن الاخبار

(٢٦٦) يتضح ذلك من عديد من الآيات مثل « وكلا نقص عليك من انباء الرسل ما نثبت به فؤادك » (١١ : ١٢) ، « فاقصص القصص لعلهم يتفكرون » (٧ : ١٧٦) ، « لقد كان فى قصصهم عبرة لاولى الابواب » (١٢ : ١١١) ، « ان الحكم الا لله يقص الحق وهو خير الفاصلين » (٦ : ٥٧) ، « ان هذا لهو القصص الحق » (٣ : ٦٢) .

(٢٦٧) يذكر القدياء آيات قرآنية كثيرة للاستدلال على ذلك مثل « ألم ، غلبت الروم وهم من بعد غلبهم سيفليون » . « انا لرادوك الى معاد » ، « ستدعون الى قوم أولى بأس شديدا » ، « وعد الله الذين آمنوا منكم وعملوا الصالحات ليستخلفنهم فى الارض كما استخلف الذين من قبلهم » . « لتدخلن المسجد الحرام . . » ، « كتب الله لاغلبن انا ورسلى . . » « سيهزم الجمع ويولون الدبر » ، « ليظهره الله على الدين كله ولو كره المشركون » ، « قل تعالوا ندع أبناءنا وأبنائكم ونساءنا ونسأكم . . » ، « ان كانت لكم الدار الآخرة . . . فتمنوا الموت » ، « ومن الحديث « الخلافة بعدى ثلاثون سنة » ، « اقتدوا بالذين من بعدى أبى بكر وعمر » ، وقوله لعبار « تقتلك الفئة الباغية » وقد قتل يوم صفين ، واخباره عن موت النجاشى وما يحدث من الفتن والمعاملات ككتابة بغداد ونار بحيرا . أما قوله لعباس حين عجز عن نفسه الفداء « أين المال الذى وضعته بمكة عند أم الفضل وليس معكم أحد وقلت ان أصبت فلعبد الله كذا وللفضل كذا » فهو ليس تنبؤا بالغيب لان المال

بحوادث المستقبل ليس اخبارا بالغيب بمعنى معرفة المجهول الذى لا يقع بل هو قدرة على معرفة مسار الحوادث فى المستقبل بناء على تجارب الماضى والمعرفة بتاريخ الامم والشعوب . فالنبيؤ قائم على معرفة بقوانين التاريخ وليس اكتشاف علم غيبى لا وجود له . هو تحقيق قوانين التاريخ فى المستقبل كما تحققت فى الماضى . وحتى لو كان محمدا اميا فان معرفة قوانين التاريخ لا تحتاج الى قراءة او كتابة او معرفة بالآثار والوثائق بقدر ما هى معرفة فطرية بحركة الشعوب . فالوعى التاريخى اساس الوعى السياسى . ويتمتع القائد السياسى والزعيم المحنك بكليهما حتى ولو كان اميا . وتاريخ القادة والزعماء شاهد على ذلك . لا تعنى النبوة اذن الاخبار عن المستقبل بمعنى الاخبار بالغيوب لان الاخبار بالمستقبل ممكن باستقراء حوادث التاريخ ورصد تجارب الامم وتحليل الاوضاع الحاضرة ومعرفة مصير الامة طبقا لقوانين التاريخ . وهذا علم انسانى ، علم التاريخ ، او فلسفة التاريخ او علوم المستقبل وليس

=
فى حوزة عباس لم يكن غيبا بل كان مجهولا للبعض ومعلوما للبعض الآخر . ويتفق فى ذلك الاشاعرة مع بعض المعتزلة مثل النظام . فيحتوى القرآن عند الاشاعرة على الاخبار عن المغيبات الماضية والآتية وعلى دقائق العلوم الالهية واحوال المبدأ والمعاد وكرام الاخلاق ، لتحقيق ص ١٧٢ — ١٧٤ ، المواثف ص ٣٥٠ ، علم غيوب المستقبل ظاهر جلى ، الانصاف ص ٦٣ ، وهو امى لم يعرف الكتب ولم يجالس اصحاب التواريخ ، الاصول ص ١٨٣ — ١٨٤ ، الفصل ج ٣ ص ١٤ — ١٥ ، التهيد ص ١٢٦ — ١٣٠ ، ومنها الاخبار عن غيوب كانت فى المستقبل كما وقع فى الخبر عنها على التفصيل لا على وجه تخمين الكهنة والمنجمين ، الاصول ص ١٨٤ ، الفصل ج ٢ ص ٨٥ ، لمع الادلة ص ١١٢ ، الارشاد ص ٣٥٣ ، وقد قيل فى ذلك شعرا :

اذ هو جامع لكل الكتب ومخبر لساائر المغيب
الوسيلة ص ٧

وعند النظام اعجاز القرآن فى الاخبار عن الامور الماضية والآتية ، الاصول ص ١٨٤ ، الفرق ص ١٤٣ ، الانتصار ص ٢٧ — ٢٨ ، الفرق ص ١٤٣ ، الملل ج ١ ص ١٥٧ .

علما غيبيا . فلا شيء يحدث في العالم في الماضي أو الحاضر أو المستقبل الا ويمكن للانسان معرفته . وجعل الاعجاز الجديد اخبارا عن الغيب وتنبؤا بالمستقبل هو رجوع بوظيفة النبوة الى الوراء وهى ليست وظيفة الوحي في مرحلته الاخيرة . ليس الاخبار عن الغيوب دليلا على النبوة او احد اوجه الاعجاز القرآنى فليست وظيفة النبوة الاخبار بالغيب والتنبؤ بالمستقبل كما كان الحال في مراحل الوحي السابقة ولكن يمكن معرفة المستقبل باستقراء حوادث التاريخ وقوانين التطور البشرى التى تثبت وجود قوانين لبقاء المجتمعات أو لفنائها ابتداء من قوانين السلوك البشرى الفردى أو الجماعى . يمكن اذن باستقراء السلوك الحاضر لجماعة معينة في الماضي والحاضر معرفة مصيرها في المستقبل . وليس هذا غيبا بل معرفة للمستقبل بناء على شواهد في الماضي وقرائن في الحاضر . ان تحقيق النبوة ليست تنبؤا بالغيب بل قراءة للحاضر في الماضي عن طريق استقراء حوادث الماضي ومعرفة قوانين التطور وقراءة للماضى في الحاضر عن طريق اسقاط الحاضر على الماضي وتحويله الى ماضى نهطى موجه وقرائن الحاضر . فهناك قوانين للصراع الاجتماعى والتاريخى فيما يتعلق بالهزيمة والنصر . فعندها يتعادل الحق والباطل أى عندما يتصارع باطلان ، تكون الغلبة يوما لهذا ويوما لذاك فالامر يعود الى القوة المحضة التى لا يساندها حق . وعندما يكون الصراع بين الحق والباطل فالغلبة بالضرورة للحق على الباطل . ان لم يكن في الحاضر ففى المستقبل لو كانت معظم النبؤات تعبيرا عن الامل في النصر ، تخبر بها الجيوش شحذا لعزيمتها وتقوية لمعنوياتها . ثم تتحقق الرؤية ويظن انها تحقق للنبوة (٢٦٨) . ومن قوانين التاريخ الاتفاق على مبادئ عامة تحكم سلوك الشعوب منها حرية الاعتقاد والسلوك طبقا لمبادئ عامة انسانية تعترف بها كل الشعوب . وبالرغم من توجيه القديما بعض الاعتراضات

(٢٦٨) وذلك مثل نبؤة فتح القسطنطينية « لتفتحن القسطنطينية ولنعم الامير أميرها ولنعم الجيش ذلك الجيش » الحصون ، وهو يدل على علم بحال الامبراطورية وترديها وظهور الاسلام كقوة جديدة في التاريخ .

على هذا الوجه من الاعجاز فالتنبؤ بالغيب قد يكون كرامة وليس معجزة . كما انه يقع من المنجمين والكهنة وليس فقط من الانبياء . وهو اقصار للمعجزة على الغيب وكأن ما ليس بغيب لا يكون معجزا (٢٦٩) .
الا ان الحركة الاصلاحية الحديثة تجمع بين اعجاز القدماء وقوانين التاريخ في أسلوب أدبي خطابي في وصفها انتشار الاسلام بسرعة لم يشهد مثلها في التاريخ وكأن هذا الانتشار نفسه معجزة قديمة او اعجاز جديد دون صياغة عقلية لقوانين التطور ومسار التاريخ .
والحقيقة أن التنبؤ بالمستقبل كأحد وظائف النبي لها أنماطها السابقة لدى بنى اسرائيل وكما هو واضح أيضا في نبؤات المسيح . ولماذا يكون محمد وهو آخر الانبياء وخاتم النبوة أقل قدرة من الانبياء السابقين ؟
أما أمور المعاد فليست غيبية لانها تخضع لقانون الاستحقاق ، وتحقيقا لاصل العدل . كما أن أمور الحلال والحرام ليست أموراً غيبية بل هي ادخل في علوم التشريع .

ج - الاعجاز التشريعي . ويتدرج الاعجاز التشريعي من قانون

الاستحقاق وتطبيق اصل العدل وهي الاسس العقلية التي تقوم عليها أمور المعاد وفي مقدمتها الوعد والوعيد حتى وضع الشريعة واقامة الدولة . فأمور المعاد ليست أموراً غيبية بل يمكن معرفة أسسها العقلية مثل قانون الاستحقاق بالعقل . أما أمور الحلال والحرام فتدل على قواعد السلوك البشرى ، وما يجب وما لا يجب ، الاوامر والنواهي في كل ملة ودين . وقد لاحظ القدماء ذلك على مستوى المعنى أى الحكمة الاخلاقية والفضائل العملية . أما علماء أصول الفقه فهم الذين دققوا في الحكمة التشريعية . فبالنسبة تثبت معان كبرى قائمة على كمال العقل والتحقيق في التاريخ . ولا تتحقق هذه المعانى فقط في شخص الرسول

(٢٦٩) يوجه القدماء اعتراضات ثلاثة (أ) قد تكون كرامة (ب) تقع أيضا من المنجمين والكهنة (ج) هل يظل ما ليس بغيبوب معجزا ؟ المواقف ص ٣٥٠ ، المحصل ص ١٥١ - ١٥٢ ، الحصون ص ١٦١ - ١٦٥ ، الرسالة ص ١٤٧ - ١٥١ .

ولكنها معانى^٢ مستقلة يدركها كل عقل ويتحقق من صدقها كل انسان بلا حاجة الى معجزات بمعنى خوارق العادات . ولا يحتاج الانسان لتصديقها الا الى استقلال العقل وحرية الارادة (٢٧٠) . ولكن المعانى الخلقية والحقائق الانسانية العامة قد تحولت الى نظم وشرائع وتحققت عمليا في حياة الانراد والجماعات ، وأسست دولا ، وأصبحت حركات في التاريخ . ولو كانت مجرد حقائق علمية واكتشافات رياضية لكانت في العلوم الهندسية والرياضية والحسابية وفي العلوم الطبيعية امثلة لها (٢٧١) . فلاعجاز التشريع يخص آخر مراحل الوحي عند اكتماله ولا يخص المراحل السابقة . كانت مهمة المراحل السابقة المساهمة في تطوير الوعى الانسانى بالتركيز على جوانب دون جوانب أخرى . مرة على القانون في شريعة موسى ، ومرة على الحب في شريعة عيسى . ولكن عند اكتمال الوحي امكن اعلان استقلال الشعور الانسانى وأنه لا وجه

(٢٧٠) وهذا هو طريق الحكماء . وهو بلوغ الرسول هذا المبلغ العظيم في الحكمة النظرية والعملية بفترة بلا تعلم أو ممارسة ، الطوالع ص ٢٠٤ ، وهذا هو المسلك الثانى عند الايجى . فقد استدل الجاحظ والغزالي بأحواله قبل النبوة وحال الدعوة بعد تمامها وأخلاقه العظيمة وأحكامه الحكمة وأقدامه حيث يحجم الابطال . ولولا ثقة بعصبة الله اياه من الناس لامتنع ذلك عادة ، وأنه لم يطلون حاله وقد تلونت به الاحوال من أمور من تتبعها علم أن كل واحد منها وان كان لا يدل على نبوته ولكن مجموعها مما لا يحصل الا للانبياء فلا يرد ما يحكى عن أفضال الحكماء من الأخلاق العجيبة التى جعلها الناس قدوة لأحوالهم فى الدنيا والآخرة ، الموافق ص ٣٥٦ ، المحصل ص ١٥١ ، وهو المسلك الرابع عند الرازى . فقد ادعى الرسول بين قوم لا كتاب لهم ولا حكمة فيهم انى بعثت بالكتاب والحكمة لانهم مكارم الاخلاق واكمل الناس فى قوتهم العلمية والعملية وأنور العالم بالايمان والعمل الصالح ففعل ذلك وأظهر دينه على الدين كله كما وعده الله ولا معنى للنبوة الا ذلك ، وهذا قريب من مسلك الحكماء ، والمسلطان قريبيان . الموافق ص ٣٥٧ ، المحصل ص ١٥٣ ، المعالم ص ٩٣ — ٩٧ وقد لاحظت ذلك بعض الحركات الاصلاحية عندها رأت فى القرآن حكما ومواعظ وأدب ، الرسالة ص ١١٤ — ١٤٧ .

(٢٧١) لو كان معجزا لانه خارق لكانت العلوم الرياضية والهندسية والحسابية معجزة لانها خارقة ، الغاية ص ٣٤٦ — ٣٥٦ .

للتركز على جانب واحد وانما الحاجة الى نظام تشريعى متكامل وحقيقة كلية شاملة لكل العصور والامكنة في مبادئها الاولى . وأن النخدى التشريعى قائم الى يوم الدين ، ليس فى الماضى فقط كما هو الحال فى المعجزات القديمة ، ولا فى الحاضر فقط كما هو الحال فى الاعجاز البلاغى والتحدى فى الخلق . فالتحدى بالنظام الاجتماعى والسياسى والاقتصادى والقانونى اى التحدى بالمذاهب الفكرية هو القائم والباقى . واذا كنا نعيش فى عصر الايويولوجيات فالتحدى الايديولوجى هو الوريث لكل التحديات القديمة بمعجزاتها واعجازها . فالعصر عصر ايديولوجية وليس عصر بلاغة ونظم أو اخبار بالغيب الا عن طريق حساب الاحتمالات للمجهول أو التنبؤ بالمستقبل كما هو الحال فى العلوم المستقبلية . ويضم الاعجاز التشريعى جانبين : الاصول العامة التى تقوم على الحكمة البشرية ورصيدها فى التاريخ ثم استنباط احكام الشريعة وتحقيقها فى الزمان والمكان فى فنون وصناعات واجتماعيات وسياسات . وكما تساعد قواعد اللغة على احكام المتشابهات تقوم قواعد الاستنباط وطرق البحث عن العلة بتكييف المبادئ طبقا للزمان والمكان ، وبتحقيقها فى الواقع فيحل التعارض النظرى . وما ظنه البعض على أنه تناقض على مستوى المبادئ هو فى الحقيقة تكيفات طبقا لظروف كل عصر . فالاعجاز التشريعى فى علم اصول الفقه اى فى الشق الثانى من علم الاصول (٢٧٢) . والاعجاز التشريعى ليس فقط على المستوى النظرى الاستنباطى فى الاجتهاد بل ايضا على مستوى التحقق الاجتماعى والتاريخى . فهو اعجاز فى الفكر

(٢٧٢) استنباط جميع احكام الشريعة منه ، ولا يستنبط من معجزة غيره حكم الشريعة ، الاصول ص ١٨٣ ، الحصون ص ٥٣ - ٥٥ ، ومن شبه الملاحدة ادعائهم بأن القرآن يناقض بعضه بعضا ، الشرح ص ٥٩٨ - ٥٩٩ ، لذلك يذكر القدماء بعض مبادئ الشريعة داخل اعجاز القرآن مثل القاضى عبد الجبار وتداخلها مع موضوع الامة والامر بالمعروف والنهى عن المنكر ، ما يجب أن يكون عليه ، اعجاز القرآن ، حال النبى وما يختص به ، جملة ما يلزم من الشرائع عمومها وخصوصا ، تابعا للعلم أو للظن ، الاجتهاد ، المغنى ج ١٥ ، النبوات ص ٧ - ٨ ، ص ٩٧ - ١٠٩ .

وفى الواقع ، فى النظم وفى التاريخ من حيث القدرة على نشر الدعوة ، وتجنيد الجماهير ، وتغيير الابنية الاجتماعية وبناء دولة جديدة أصبحت وريثة لأكبر امبراطوريتين قديمتين ، الفرس والروم ، فى أقل وقت ممكن . تحولت قبائل الجزيرة العربية الى طلائع واعية لحركة تغير اجتماعى وتاريخى . واعطت مثالا فى التنظيم وفى القيادة ما زالت تمثل فى وجدان الامة قدرة على التمثل والاعتداء ورفض الواقع والتطلع الى عالم افضل لدرجة ان أصبح التقدم فى التاريخ هو لحاق بقدوة الصحابة وبسيرة الخلفاء (٢٧٣) .

ثامنا : الشخص أم الرسالة ؟

إذا كانت النبوة تحتوى على أربعة أطراف : المرسل والمرسل اليه والمرسل اليهم والرسالة ، وكان المرسل موضوع التوحيد أول العقليات فان المرسل اليه موضوع النبوة أول السمعيات . ويكون السؤال حينئذ فى المرسل اليه هل تتحدد صلته بالمرسل فيكن لدينا البعد الرأسى فى النبوة أم تتحدد صلته بالمرسل اليهم وبالرسالة فيظهر البعد الافقى فى النبوة ؟ وبصيغة أخرى : هل تركز النبوة على الشخص أم على الرسالة ؟ ان المتتبع لتاريخ علم العقائد يجد هناك تشخيصا واضحا للنبوة أى التركيز على النبوة كشخص دون النبوة كرسالة . وتظهر النبوة كشخص فى الاسراء والمعراج وفى العصمة وفى التفضيل بين الرسل والانبياء ثم تتشخص فى سيرته الذاتية اولاده ونسبه وأصحابه وزوجاته ، مرة فى علاقته بالصورى ومرة فى علاقته بالمادى ، مرة بالنسبة الى الروح ومرة بالنسبة الى البدن . فما يجب له من صفات الصدق والامانة

(٢٧٣) ويشير بعض القدماء والمحدثين الى هذا البعد فى عبارات متفرقة مثل : بيان ما يلزم شريعته والدخول فى دعوته ، حاله فى نفسه من عظيم الاخلاق وشريف الاوصاف والكمالات العلية مع أنه يقيم بعيدا عن المال . قوته كفاف ولم يصحب معلما يؤدبه وحكيما يهذبه ، نشأ فى أمة أمية ، المغنى ج ١٦ ص ٤٢٥ ، حال الامة التى خرجت من الجهالات والضلالات ، الحصون ص ٥٠ — ٥١ ، ص ٧٦ — ٧٨ المنهج الذى اتبعوه فى هداية الامم ، التحقيق ص ١٦٩ — ١٧٠ .

والتبليغ والفتنة وما يستحيل عليه من صفات الكذب والخيانة والكتبان والتهور أو البلادة . وهى صفات ان كانت للمرسل اليه الا انها شروط لاداء الرسالة .

١ — النبوة كشخص .

وتظهر النبوة كشخص فى حياة الرسول الخاصة وسيرته الذاتية التى لا تتعلق فى كثير من الاحيان بالرسالة كتبليغ متواتر لها مضمون فعلى يتصل بحياة الناس . ويعطى القدماء نماذج لهذه النبوة المشخصة فى الاسراء والمعراج وفى عصمة النبى وفى تفضيل الانبياء وفى سيرته الذاتية .

١ — الاسراء والمعراج . لم يظهر هذا الموضوع كجزء من العقائد الا فى العقائد المتأخرة فى مرحلة انحسار العقل وزيادة النقل . ففى العقائد المبكرة يذكر كأحد موضوعات الايمان فى النبوة ولكنه فى العقائد المتأخرة يزداد تفصيلا فى وصف السموات السبع وسدرة المنتهى والبراق وجبريل وميكائيل . وهى مادة مستمدة أحيانا من علوم السيرة وأحيانا أخرى من الخيال الشعبى والمصنفات فيه (٢٧٤) . ويتطيل احدى الروايات الواردة فى كتب العقائد المتأخرة يلاحظ أن الخلاف فى مكان ووقت

(٢٧٤) خبر المعراج ومن رده فهو مبتدع ضال ، الفقه ص ١٠٠ — ١٠١ ، حديث المعراج ، الابانة ص ١١ ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، من انكره فهو كافر ، ويحال الى مصنف « المنهاج العلوى فى المعراج النبوى » ، الاسراء فى جملة العقائد التى يجب الايمان بها ، الحصون ص ١١٤ — ١١٥ ، الكتاب ص ١٣ ، الدرر ص ٧٢ — ٧٣ ، شرح الخريدة ص ٥٨ ، وقد قيل فى العقائد المتأخرة شعرا :

وقبل هجرة النبى الاسرا	من مكة ليلا لقدس يدري
ويعد اسراء عروج للسما	قد رأى النبى ريا كلما
من غير كيف أو انحصار أو افتراض	عليه خمسا بعد خمسين فرض
ويلغ الامة بالاسرار	وفرض خمسة بلا اضرار
قد فاز صديق بتصديق له	وبالعروج الصدق وأوفى أهله
	العقيدة ص ٣٧ — ٤٢

وقوعها ، قبل الهجرة أو بعدها ، في بيت أم هانئ أم عائشة ، قد يكشف تنافسا بين الزوجتين لنيل شرف الواقعة أو قد يكشف تنافسا آخر بين المهاجرين والانصار لنيل الشرف ، قبل الهجرة للمهاجرين وبعد الهجرة للانصار . ولم يبدأ الرسول رحلته الا بصحبة ملكين جبريل وميكائيل ، رسول الوحي ورسول الله ؛ ولا تكون الصحبة الا باثنين يميننا ويسارا تعبيرا عن مرتبة الصديق ورفعة المنزلة . ثم حملاه الى المسجد وهو مكان طاهر لشق صدر قلبه وغسله وملئه علما وحكما . فالحبل الى المسجد افضل من السير به الى المسجد كما هو الحال في أفعال الصلاة . ولم يتألم حين شق صدره على نقيض مناظر الصلب التي تألم فيها المسيح حتى يزداد تحمله لآثم البشر في حين أن الألم هذه المرة لا وجود له . وهذا يعبر عن تصور الدينين للآلام ، وجود أم عدم ، فشل أم نجاح . وقام جبريل وليس ميكائيل بالغسل ، ووضع فيه العلم والحكمة لانه ملك الوحي . وللواقعة نمط سابق في كرامات النبي قبل البعثة في شق صدره وغسله ورفع المصفى السوداء منه وتخليصه من الشيطان . وكلها أفعال الطهارة من المسجد الى القلب الى السماء ، نقطة البداية ونقطة النهاية والمحمول بينهما . وركب الرسول البراق دون أن تعطى مصنفات العقائد وصفا له كما تعطى كتب السير لان قدر الخيال الشعبي فيه لا نهاية له . وفي الطريق الى المسجد الأقصى رأى عجائب لا تذكر . ولكن من الطبيعي لمن يركب البراق وينظر حوله وهو يقطع هذه المسافات الشاسعة أن يرى ما لا يراه غيره من عابري الفياق والقفار خاصة من رسول تعود على هذه الرحلة ويعرف ما فيها من مناظر الطريق قبل البعثة وهو يقود القوافل الى الشام . وبطبيعته الحال أن يصلى اماما في بيت المقدس التي هي قبلة المسلمين قبل أن تتحول الى البيت العتيق . وكيف يصلى والصلاة لم تفرض الا بعد الرجوع من الاسراء والمعراج ، فقد فرضت الصلاة على المسلمين بعدها ؟ وصلى اماما بالانبياء والرسل لانه خاتم الانبياء . ومن الطبيعي أن تكون الغاية مقدمة على الوسيلة ، والنهاية على المقدمة . اما صلاته بالملائكة مع الرسل والانبياء فيطلب نزول الملائكة من السماء الى بيت المقدس أولا . وهو أفعال تفضيل على الانبياء والرسل زيادة في ابراز الامامة للجميع .

ولا يذكر كم من الوقت أخذ الاسراء ولا أية صلاة كانت ؟ اما المعراج فبرقاة من ذهب وبرقاة من فضة . فلكل مسار معراج ، ولكل قطار قضيبان . والذهب والفضة أعلى معدنين يصبو اليهما كل انسان راغبا في الثروة والغنى ومتع الدنيا . ويبدو أن المعراج ليس روحيا خالصا بل هو معراج مادي من معدنين ماديين . وهل يحتاج العروج الى السماء طيرا في الهواء الى مسار مادي وطريق معدني ؟ وحتى يزدان الراكب بهاء وجمالا وأبهة تحفه ملائكة يميناً وملائكة يساراً ، يخفان بالموكب الملكي صحبة وزينة وتكريماً . وعلى كل عتبة سماء يخبر جبريل ملائكته بقدم الرسول فيرحبون به ويعظمونه فيظهر فضله فيسر قلبه ويزداد شكره لربه . وفي صياغات أخرى توصف السماء بالياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاصفر واحدى درجاته من الفضة واخرى من الذهب مكللة بالدر والياقوت ! وهو وصف غنى رأى كل هذه الجواهر وعرفها أو وصف تاجر مجوهرات ربما يعبر عن حرمان الناس حتى يستطيع الخيال أن يؤثر فيهم ويجذبهم اليه . وهل السماء مادية حتى تكون فيها درجات من ذهب وفضة ؟ وتلاحظ ثنائية المعدن وتمايز الالوان بين الاحمر والاصفر صراحة ، أو الاصفر (الذهب) والابيض (الفضة) بطريق غير مباشر . وقد يكون ذلك وصفا لالوان الشفق ، الحمرة والصفرة أو لالوان الطيف . كما يلاحظ تنوع المعادن من ياقوت وزبرجد ، ذهب وفضة ، در وياقوت ، وتكرار الياقوت مرتين . وكيف بالذى يسرى به ثم يعرج وفي شوق الى اللقاء ويلتفت الى هذا النعيم المادي الحسى كله الذي يبعد النفس عن نعيمها الروحي ؟ وقد تكون السموات سبعا وبها سدرة المنتهى لوصف نهاية المطاف . وهنا يتوقف علم أصول الدين ويعتمد على علوم التصوف (٢٧٥) .

(٢٧٥) نزول جبريل وميكائيل وغيرهما في بيت أم هانئ . فاحتلوا حتى جاءوا به المسجد ، وشق صدر قلبه ولم يتألم ، وغسله جبريل وملاه عليها وحكما . وركب البراق . وسار الى المسجد الاقصى ، ورأى عجائب في طريقه . وصلى امامها في بيت المقدس بالانبياء والرسل والملائكة ...

والحقيقة أن هذه الرؤية لها نمطها التقليدى فى تاريخ الاديان مثل صعود باروخ ودانيال الى السماء على عمود أو مركبة من نار ، رمز القوة عند اليهود . ولها ما يشابهها أيضا فى أساطير اليونان . بل ان السماء فى ديانات الشرق (كوريا) لتصبح هى المتغى والمطلب . فهى بهذه الصيغة أقرب الى الاساطير الشعبية التى يخلقها الرواة للتأثير فى النفوس واللعب بعواطف الايمان واستعمال كل الواقع النفسى والاجتماعى للحاضرين من أجل الاقتناع والتأثير . هل هو رمز على هزيمة الكفار فى غزوة بدر ، ورؤية النبی لنفسه وهو سيدخل مكة ، فاتحا كما هو الحال فى رؤى عديدة من قبل مثل رؤية يوحنا التى تبشر بانتصار المسيحية على الامبراطورية الرومانية ؟ الحقيقة أن الرواية كلها معارضة لروح الاسلام ومنهجه وطبيعته ورسالته . فالاسلام دين واقعى ورسالة انسانية . اكتمل فيه الوحي واستقل فيه العقل وأصبح للارادة حرية الاختيار . ولكن الرواية عود الى الوراء الى قصص الانبياء عند بنى اسرائيل حتى لا يكون خاتم الانبياء أقل من الانبياء السابقين فى مجتمع تصل المنافسة فيه بين الدين الجديد والديانات القديمة خاصة اليهودية حد العداء السافر والحرب العلنية . تشير للرواية الى جوانب غيبية والاسلام ليس دينيا غيبيا . هل هى مشاهدة للعالم على نحو تجريبي بالرؤية الحسية ؟ ولكن التجربة هنا فردية صرفة مثل تجارب الصوفية التى لا يمكن ايصالها الا رمزا . وماذا رأى وماذا شاهد ؟ لقد كان قاب قوسين أو أدنى أى أنه لم ير الموضوعات ذاتها ولكنه رأى صوراً

=
على معراج مرقاة من ذهب وورقة من فضة ، وعن يمينه ملائكة وعن يساره ملائكة ، وعند باب كل سماء يخبر جبريل بسيدنا محمد ملائكة الباب فيرحبون ويعظمون فيظهر فضله ، فيسر قلبه ، فيزداد شكرا لربه . . ملك والاستقبال سلطانى ، العقباوى ص ٧٢ — ٧٣ وهناك صيغة أخرى تصف السماء بالياقوت الاحمر والاخرى من الزبرجد الاصفر واحدى درجاته من الفضة وأخرى من الذهب مكللة بالدر والياقوت ، الاسفرائنى ص ١٣٨ — ١٣٩ ، الجوهرية ص ١٣ ، السموات السبع ، سدرة المنتهى ، على البراق جبريل عن يمينه وميكائيل عن يساره ، التوحيدية ص ٣ .

وخيالات لها كما يفعل الانبياء بعد البعثة وكما يحدث للشعراء والادباء والصوفية . هل أخذ منها علوما يستفيد منها الناس أم أنها تجارب ذوقية خالصة ؟ وما هى هذه العلوم التى أخذها ولم يبلغها للناس ؟ وما الفائدة العامة من التجارب الذوقية الفردية ؟ هل هى مكافأة للرسول ؟ وكيف تعطى المكافأة والرسالة لم تتم بعد ؟ هل هى معجزة من معجزاته مثل باقى المعجزات القديمة ؟ ولكن المعجزة بهذا المعنى لم يعد لها وجود . وقد أتى الاعجاز الجديد بديلا عنها . وفى اعجاز القرآن الكفاية وهو التحدى البشرى الادبى والتشريعى ، من حيث الشكل ومن حيث المضمون . وإذا كانت الغاية منها تعليمية تجريبية صرفة وهو ما يطابق منهج الاسلام فى النسخ فإن فرض الصلاة أثناءها ثم سماع النبى تجارب الامم السابقة على لسان انبيائها فى قدرات الافراد والشعوب على تحمل العبادات وتخفيض عدد الصلوات من الخمسين إلى الخمس صلوات تكون العبادات كلها قد حققت الهدف منها وهو فرض الصلوات الخمس على الامة ببناء على تجارب الامم السابقة وطبقا لخبراتها . وبالتالي تصبح الرواية كلها فى حاجة إلى تفسير وتأويل .

لذلك يؤثر البعض تصور الاسراء والمعراج روحيا خالصا . فهما صورتان فنيتان لتمييز النفس عن البدن ولصعود الروح الى الملا بحثا عن المعرفة وطلبا للسعادة ، ورمزان للبعالى والمفارقة يشيران الى يقظة الشعور والى قدرته على التعالى والمفارقة . وهذا جائز على طريقة الفلاسفة وما حاولوه من قبل فى نظريات الاتصال بين العقل والمنفعل والعقل الفعال أو ما حاولوه من قبل فى نظرية النبوة . وقد تمت هذه الرحلة الروحية فى النوم لا فى اليقظة ، وتمت الرؤية بالروح لا بالعين . وعلى أقصى تقدير لم تصل الرواية إلى حد التواتر وبالتالي لا تفيد اليقين . وإذا كان الاسراء من مكة الى بيت المقدس قطعيا نظرا لامكانية رؤية النفس عن بعد فإن المعراج من بيت المقدس الى السماء م ١٤ — النبوة — المعاد

ظنى (٢٧٦) . وقد يحاول البعض تفسير ذلك علميا بأن يماثله بانتقال ابليس من مكان الى مكان وبحركات الافلاك السيارة على قدر عال من السرعة دون أن نشعر بها وبصعود الجسم الخفيف الى السماء بسبب ضغط الهواء أو حتى برجال الفضاء وهم يسبحون (٢٧٧) . ومع ذلك تظل من جنس تأويلات الحكماء . ولكنها مرتبطة بنتائج العلم ، واليه يرجع الفضل في فهم السمعيات . ولما كان العلم نسبيا ، متغيرا طبقا لتقدم العلم أصبحت السمعيات كذلك . وغاب عنها طابع الاطلاق واليقين حتى ولو كانت متواترة . والرؤية موجودة في أصل الوحي في عمومها . وهى الاسراء فقط دون الاعراج . وما سوى ذلك من الآيات تؤخذ قياسا كما يفعل الصوفية ويديرونها حول واقعة الاسراء (٢٧٨) .

(٢٧٦) يعتمد هذا التفسير الروحاني للاسراء والمعراج على قول عائشة « ما فقد جسد محمد ليلة المعراج » . أما اذا كان المعراج بمكة قبل أن تولد عائشة فذلك لا يطعن في قولها فلربما سمعته من الرسول ، شرح الفقه ص ١٠٠ — ١٠١ ، النسفية ص ١٢٨ ، الخيالى ص ١٢٨ ، الصحيح أن الرسول رأى بفؤاده لا بعينه . الاسراء من المسجد الحرام الى بيت المقدس قطعى ثبت بالكتاب والمعراج من الارض الى السماء مشهور ، ومن السماء الى الجنة أو العرش أو غير ذلك آحاد ، التفتازانى ص ١٢٨ — ١٢٩ ، وعند المعتزلة المعراج لم يكن . لانه جاء في أخبار الآحاد وخبر الواحد يجب العمل به ولا يوجب الاعتقاد . ولا ينكر المعتزلة الاسراء لانه ورد بالنص « سبحان الذى أسرى . . » . والاسراء بالليل . أما المعراج فلا يثبت الا بدليل قطعى . ولم يثبت الا برواية أم هانئ « كنت نائما وقلبي يقظان » و « سبحان الله ، سبحان الله ، رأيت بفؤادى وما رأيت بعينى » . وهو ما يصدق قول القرآن « ما كذب الفؤاد ما رأى » . وقد نفت ذلك المعتزلة والخوارج استنادا الى آية « وما جعلنا الرؤيا التى أريناك الا فتنة للناس » البحر ص ٦١ — ٦٣ ، كما أنكرته الجهمية ، التنبيه ص ٩٩ .

(٢٧٧) الجامع ص ٢٠ — ٢١ .

(٢٧٨) لم يذكر القرآن الاسراء الا مرة واحدة في آية واحدة في سورة الاسراء « سبحان الذى أسرى بعبده ليلا من المسجد الحرام الى المسجد الأقصى الذى باركنا حوله لنريه من آياتنا انه هو السميع البصير » (١٧ : ١) ، أما المعراج فمفيد ذكر ٧ مرات ٥ منها فعل اما للملائكة

ب — عصمة الانبياء . والحديث عن عصمة الانبياء هو من مظاهر الحديث عن النبوة كشخص لا كرسالة مع ان النبي مثل باقى البشر ينطبق عليه قانون الاستحقاق . وهو بشر معرض للصواب والخطأ ولكن له ميزة التصحيح لاعطاء الدرس وتعليم الناس . فهو على اتصال دائم بالوحى ، وسلوكه قدوة . الانبياء بشر كغيرهم من البشر . ليس لديهم اية ميزة الا انهم وسائل تبليغ للرسالة . ولما كانوا هم اول من حققوها وطبقوها فمن الطبيعى ان يكون سلوكهم هو السلوك الامثل بالنسبة الى الجماعة . فسلوكهم بهذا المعنى اكمل سلوك بشرى بدليل نجاح رسالاتهم واتخاذ الجماعات لهم قدوة ومثلاً خاصة فى السلوك العام الذى لا يؤثر فى الرسالة فى شىء .

ولكن هل يصل حشد النموذج او القدوة او الاسوة الى حد العصمة ؟

« تخرج الملائكة والروح اليه (٧٠ : ٤) فى سورة المعارج ، او للبشر جميعا » ثم يعرج اليه فى يوم كان مقداره ألف سنة مما تعدون « (٣٢ : ٥) يوم القيامة ، او كل شىء يذهب الى السماء يعلمه الله » يعلم ما يلج فى الارض وما يخرج منها وما ينزل من السماء وما يعرج فيها « (٣٤ : ٢) ، « (٥٧ : ٤) او للكفار تهكبا » ولو فتحنا عليهم بابا من السماء فظلوا فيه يعرجون « (١٥ : ١٤) ، اما الاسم ففى صيغة الجمع « معارج » مرة للكافرين تهكبا « ولجعلنا لمن يكفر بالرحمن لبيوتهم سقفا من فضة ومعارج عليها يظهرون » (٤٣ : ٣٣) ، ومرة بمعنى طرق الى الله فى سياق الكفار كذلك « سأل سائل بعذاب واقع ، للكافرين ليس له دافع ، من الله ذى المعارج » (٧٠ : ٣) ، فكيف يوصف الرسول بذلك ؟ وهل يصدق بشىء لا أصل له فى القرآن ؟ اما الآيات الاخرى التى يجذبها الصوفية نحو المعارج فهى « فكشفنا عنك غطاءك فبصرك اليوم حديد » (٥ : ٢٢) ، وهى تعنى بوجه عام الصواب فى الإدراك فى مقابل اولها « لقد كنت فى غفلة من هذا » . والثانية « علمه شديد القوى ، ذو مرة فاستوى ، وهو بالأفق الأعلى ، ثم دنا فتدلى ، فكان قاب قوسين أو أدنى ، فأوحى الى عبده ما أوحى ، ما كذب الفؤاد ما رأى ، أفلقنونه على ما يرى ، ولقد رآه نزلة أخرى ، عند سدرة المنتهى ، عندها جنة المأوى ، إذ يغشى السدرة ما يغشى ، ما زاغ البصر وما طغى . لقد رأى من آيات ربه الكبرى » (٥٣ : ٥ — ١٨) .

وما هي العصمة ؟ هل العصمة خلق من الله في النبي وبالتالي هي هبة له من الله ؟ لو كانت كذلك لكان النبي معصوما بالضرورة ولما استحق أى فضل أو جزاء على عصمته ولما كان السؤال نفسه ممكنا لغياب احتمال الخطأ أصلا ، ولما كان الفعل موجودا للحساب لانعدام حرية الإرادة منذ البداية ، ورجوع أصل العدل الى أصل التوحيد . هل هي ملكة نفسية تمنع من الفجور وتحصل بالعلم بمطالب العاصي ومناقب الطاعات وبالتالي تكون مكتسبة بجهد النفس وبعد معاناة وبالتالي تستحق الجزاء ؟ اذا كانت الملكة اقرب الى الفضل واللفظ والهبة والعون والتيسر فهي اقرب الى افعال الله داخل افعال الشغور الداخلية وبالتالي لا تكون افعالا حرة ولا تستحق جزاء . وان كانت افعالا مكتسبة للانسان بجهد وبناء على حرية ارادته استحققت الشكر وأصبح الخطأ فيها ممكنا وبالتالي استحالت العصمة بمعنى عدم الوقوع في الخطأ عمدا أو عن غير عمد (٢٧٩) . ويعتد اثبات العصمة على عدة حجج منها ما يتعلق بالنبوة كنظرية في الاتصال ، علاقة النبي بالله وهي الاضعف ، ومنها ما يتعلق بالنبوة كتبليغ رسالة وهي الاتوى . فاذا كان الله قد قرن بكل انسان شيطانا وان الله اعان النبي على شيطانه فأسلم فلا يأمره الا بالخير فذاك ايضا قضاء على حرية الفعل الانساني أصلا وبالتالي يضعف الاستحقاق . ووضع النبي في

(٢٧٩) عند جميع أهل الإسلام ، أهل السنة والمعتزلة (النجارية) ، والخوارج والشيعة ومعههم ابن مجاهد ، والاشعري شيخ ابن فورك والباقلاني وأيضا ابن حزم لا يجوز البتة ان يقع من نبي أصلا معصية بعمد ، لا صغيرة ولا كبيرة . ولكن قد يقع من الانبياء السهو عن غير قصد وفي هذه الحالة الله يعصمهم مثل حالة زينب وطلاقها من زيد وقصة ابن مكرم في سورة « عبس وتولى » وسلامه من اثنتين وقيامه من اثنتين في الصلاة ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ - ٣٠ ، عند أهل السنة الانبياء محفوظون عن جميع المعاصي ، المسائل ص ٣٨ ، الاجماع على عصمتهم مع جواز السهو والنسيان ، المواقف ص ٣٥٦ ، وقد قيل شعرا :

وعصمة اوجب لكل الانبياء ولللائكة لا للاولياء

مرتبة أعلى من سائر البشر ، أقرب الى « الملائكة » منهم الى سائر الخلق فيستحيل التكليف وبالتالي يستحيل الثواب والعقاب . ولا يرجع الفضل في العصمة حينئذ الى الرسول بل الى الله . وتكون هذه ميزة له وحده دون سائر الانبياء مثل داود وسليمان . وتظل حجة الخطأ قائمة طالما ان أفعالا خاطئة قد تمت سواء صغيرة أم كبيرة عن عمد أو عن غير عمد . وإذا كان الرسول قد تم شق قلبه من قبل لاستنزاع الشيطان مرة قبل البعثة من كراماته ومرة بعد البعثة في بداية الاسراء والمعراج فكيف يعود اليه من جديد كمن يخطئ النبي فيعينه الله عليه ويعصمه منه ؟ أما الحجج الاخرى المتعلقة بالنبوة كتبليغ رسالة فهي أقرب الى العقل ولكن يمكن أيضا ردها . صحيح أنه لو صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم ، ولو اذنبوا لردت شهادتهم فلا شهادة لفاسق ، ولو صدر عنهم لوجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف والنهي عن المنكر ولكانوا أسوأ حالا من العصاة ، لا يألون عهد الله ، ولكانوا غير مخلصين ، ولا يكونون انبياء ، ولكانوا من حزب « الشيطان » وليس من « حزب الله » مع أن الله وصفهم بأنهم يسارعون الى الخيرات ، ولكن ذلك كله يقوم على افتراض مسبق وهو أن النبي أكثر من بشر ولا يجوز عليه ما يجوز على سائر البشر من خطأ وسهو ونسيان مع أنه بشر رسول ، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق ، وابن امرأة كانت تاكل القديد . صدقه من صدق رسالته ، وتصديق الناس له من تصديقهم لها . التوحيد أصل والعدل أصل آخر . في التوحيد الله قادر على كل شيء وفي العدل الانسان حر الارادة ، مستقل العقل ، يخطئ ويصيب . كما يجوز عليه الصحة والمرض ، القوة والضعف ، الشباب والشيخوخة ، الحياة والموت (٢٨٠) .

(٢٨٠) يذكر أهل السنة حجة في النبوة كظنرية في الاتصال وشع حجج في النبوة كتبليغ رسالة . الاولى أن الله قرن بكل انسان شيطاناً وأن الله قد أعانه على شيطانه فأسلم فلا يأمره إلا بخير ! والتسع الاخرى ١ - لو صدر عنهم الذنب لحرم اتباعهم ٢ - لو اذنبوا لردت شهادتهم فلا شهادة لفاسق ٣ - ان صدر عنهم وجب زجرهم لعموم الامر بالمعروف

وقد يخف هذا الموقف المبذنى الايمانى شيئا فشيئا بالتخلى تدريجيا عن اثبات العصمة حتى ينفيها ابتداء من التفرقة بين ما قبل البعثة وما بعدها . فان جاز بعض الخطأ قبل البعثة فلا يجوز بعدها . فقبل البعثة لم يكن الرسول مكلفا ولا متعبدا بشريعة ولا مخاطبا برسالة ، وبالتالي انتهى موضوع الصواب والخطأ . ولكن فى نفس الوقت ينفى ذلك وجود الدين الطبيعى وشريعة العقل ، دين الفطرة . بل ينفى وجود كرامات قبل البعثة فلا تجوز المعصية والكرامة فى نفس الوقت . كما ينفى حجة مكارم الاخلاق التى عرفت عن الرسول قبل البعثة والتى تستعمل أحيانا كأحد مبررات اختيار الرسول كرسول . كما يناقض بعض عموم الآيات مثل « وانك لعلى خلق عظيم » دون تخصيص لما بعد البعثة دون قبلها (٢٨١) . وقد تجوز السهوة والغفلة أى الاخطاء لا عن قصد وعن غير عمد فى حين لا تجوز الاخطاء المقصودة المتعمدة . فلا يرتكب النبى خطأ وهو عالم به أو عن عمد بل يفعل عن سهو وخطأ

والنهي عن المنكر ٤ — لو صدر عنهم لكانوا أسوأ حالا من العصاة ٥ — لو صدر عنهم لكانوا لا يألون عهد الله ٦ — لو صدر عنهم لكانوا غير مخلصين ٧ — لا يكونون أنبياء لاتباعهم الشيطان ٨ — لو أذنبا لكانوا من حزب الشيطان وليس من حزب الله ٩ — وصف القرآن للأنبياء بأنهم يسارعون فى الخيرات ، بالفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ ، المواقف ص ٣٥٩ — ٣٦١ ، المعالم ص ١٠٨ — ١٠٩ ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٠ ، شرح الفقه ص ٥٧ .

(٢٨١) عند بعض أهل السنة العصمة ثابتة للأنبياء قبل النبوة وبعدها على الأصح ، شرح الفقه ص ٥٥ ، وعند البعض الآخر أنهم معصومون بعد النبوة من الذنوب كلها . أما السهو والخطأ فليس من الذنوب ويجوز عليهم . وقد سهى النبى فى الصلاة ، وأجازوا عليهم الذنوب قبل النبوة وتأولوا ذلك ، الأصول ص ١٦٧ — ١٦٩ ، عند الأشعرى الأنبياء بعد النبوة معصومون من الكبائر والصغائر ، الفرق ص ٢٢٢ ، قال أهل السنة بعصمة الأنبياء عن الذنوب ، وتأولوا ما روى فى زلاتهم أنها كانت قبل النبوة على خلاف من أجاز عليهم الصغائر ، الفرق ص ٣٤٣ ، لو كان النبى متعبدا بشريعة قبل البعثة لم تجز عليه المعصية ، وان لم يكن جازت ، الفصل ج ٤ ص ٥٥ — ٥٦ .

وسوء تقدير . وهذا يتفق مع المسؤولية عن الفعل بوجه عام ليس عند الرسول فحسب بل عند باقى المكلفين . فشرط الفعل هو القصد . والافعال غير المقصودة ليست افعالا تكليفية . وقد يقع الخطأ عن تأويل واجتهاد وليس عن قصد وعمد (٢٨٢) . والاجتهاد أصل من أصول التشريع . وللمخطأ أجر وللمصيب أجران . وقد تجوز عليهم الصفائر دون الكبائر . اذ لا يجوز عليهم الكفر والفسق وهو ما ينتج عن ارتكاب الكبائر (٢٨٣) . ولكن ماذا يحدث عند الذى لا يفرق بين الصغيرة والكبيرة ؟ وكيف تجوز الصفائر وفي نفس الوقت يكون النبى قدوة ، وأفعاله سنة ، وقد بعث ليتمم مكارم الاخلاق ؟ وان جازت الكبائر مع الصفائر فلا يجوز الكذب فى التبليغ لانه خيانة وكتبان ، وهى صفة تمس الرسالة لا يمكن تجاوزها وان امكن التجاوز عن الاخطاء التى تمس الشخص (٢٨٤) .

(٢٨٢) جوز اهل السنة على الانبياء الخطأ والنسيان . الفصل ج ٤ ص ٤٧ ، ص ٥٤ ، ص ٩٢ ، الطوالع ص ٢٠٩ والامر كذلك عند بعض المعتزلة . فعند النظام ذنوبهم سهو وخطأ ، الاصول ص ١٦٨ ، عند المعتزلة ذنوب الانبياء خطأ من جهة التأويل والاجتهاد دون قصد او عمد . أخطأ آدم عن تأويل فاكل من شجرة أخرى وظن أن التحريم على شجرة بعينها وليس على جنس الشجرة . ولا يجوز أن يعلم أنها معاصي فى حال ارتكابها ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وعند الاشعرى ، تبلغ المعتزلة فى عصمة الانبياء من الذنوب كبائرهم وصفائرها حتى منع الجبائى القصد الى الذنب الا عند تأويل ، الملل ج ١ ص ١٢٥ .

(٢٨٣) أجمعت المعتزلة على أنه لا يجوز أن يبعث الله نبيا يكفر ويرتكب كبيرة ولا يجوز أن يبعث نبيا كان كافرا أو فاسقا ، وإن المعاصي لا تكون الا صفارا ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وعند أبى هاشم أخطأ آدم ويجوز على الانبياء الصفائر ، الاصول ص ١٦٨ ، أما ابن فورك والاشعرى فانهما لا يجوزان عليهم الكبيرة وان جازت الصغيرة ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ ، وعند مجموع الاشاعرة عصمة الانبياء عن الكبائر ، الارشاد ص ٣٥٦ — ٣٥٧ ، شرح الفقه ص ٥٧ ، ص ٩٧ ، الفقه ص ١٨٥ ، فى أن الكبائر لا تجوز على الانبياء فى حال النبوة ، فى أن الكبائر وما يجرى مجراها لا تجوز عليه ، المغنى ج ١٥ ص ٣٠٠ — ٣٠٤ .

(٢٨٤) عند الكرامية من المرجئة والباقلانى من الاشعرية واليهود

وقد تقع منهم الاخطاء ويغفرها الله لهم كما يغفر لباقي البشر دون زيادة أو نقصان بعد اعلان التوبة والندم . والحقيقة أن كل ذلك ان وقع فهي دروس تعليمية للناس وتوجيه للامة وارشاد لها . ولا أحد معصوم من الخطأ مادام بشرا يمارس حريته ويعمل عقله . فقد ينسى النبي كما ينسى البشر حتى في حفظ الوحي ، وقد ينتابه ما ينتاب البشر من أهواء وانفعالات ، وقد يرجح مرجوحاً ، وقد يخطئ في التحليل وفي ادراك موازين القوى . وقد يتسرع أو يهتم وقد يشك ، وقد يعزم ويجزم ويقطع . ويأتي درس التصحيح في حالة النبي كتعليم وتوجيه وارشاد . وعلى هذا النحو ترى الاجيال بعده التوتر بين الواقع والمثال ، بين ما هو كائن وما ينبغي أن يكون . وقد تكون كثير من الأعمال مشروطة أو محتملة ولم تقع بعد . ولكن التنبيه عليها وذكرها كحالة افتراضية قد تقع فيما بعد يدخل في اطار هذا الدرس التعليمي . وهو منهج الوحي في التعليم من المحاولة والخطأ وفي إعادة التكليف طبقاً للواقع وكما هو واضح في النسخ (٢٨٥) .

والنصارى يعصى الانبياء الله في جميع الكبائر والصغائر حاشا الكذب في التبليغ . والبعض يجوز الكذب في التبليغ . وفي كتاب صاحبه السبعماني قاضي الموصل أنه كان يقول أن كل ذنب دق أو جل فإنه جائز على الرسل حاشا الكذب في التبليغ ، وأجاز عليهم الكفر . وإذا نهى النبي عن شيء ففعله فليس دليلاً على النسخ بل قد يكون عصياناً ، الفضل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ .

(٢٨٥) يذكر القدماء كثيراً من المواقف التي أخطأ فيها الرسول والتي أشار اليها القرآن صراحة مثل « تلك الغرائق العلى ، منها الشفاعبة لترتجى » التي ألقى بها الشيطان ، « ما كان لنبي أن يكون له أسرى » ، « عفا الله عنك لم أذنت لهم » ، « ولا تطرد الذين يدعون ربهم بالغفلة والعشى يريدون وجهه » ، « عيسى وقولى » . « يا أيها النبي اتق الله . . » ، « لأن أشركت ليحبطن عملك » ، « فان كنت في شك مما أنزلنا اليك » ، « ليغفر لك الله ما تقدم من ذنبك وما تأخر » ، « ووضعنا عنك وزرك » ، « لولا كتاب سبق » . . . « والنجم اذا هوى . . » ، « ولا تقولن لشيء »

والحقيقة أن القول بعصمة الأنبياء هو رد فعل على القول بعصمة
الائمة . فإذا كانت هناك عصمة كتعبير عن التبجيل والتعظيم للقائد
والزعيم فالنبي أولى بها من الإمام . والقول بعصمة الإمام تستدعى
القول بجواز الخطأ على النبي . والقول بعصمة الإمام في الحقيقة إنما هي
نتيجة لزعامته لمجتمع الاضطهاد وضرورة سيطرته على الجماعة وقيادته
لها . فالعصمة تعطيه قوة معرفية وعملية ، وتسمح له بالقيادة والارشاد
أكثر مما يعطيه جواز الخطأ والمراجعة عليه من الناس ، وهو نتيجة
لاتجاه المجتمع العظيم لتبجيل الزعماء والقيادة ورؤية خلاصه فيهم ومن
خلالهم ورفعهم الى مستوى الانبياء بل والآلهة . ففى كل المجتمعات
المضطهدة تبرز أهمية الامامة وصفاتها مثل العصمة . وطالما كان الإمام
معصوماً كان مطاعاً . ويبرز ذلك في كل مجتمعات التسليط عندما يدعى
الزعيم السياسى أنه هو وحده العالم والقائد والمهم والمرشد والمعلم ،
وانه لا تجوز مراجعته أو نقده أو الخروج عليه وإنه لا يجوز حتى
أس بقله السلطان أو نقدها بكلمة . بل إن النبي يجوز أن يكفر ويعصى
ويرتكب الكبائر في حين لا يجوز ذلك على الإمام . وإن حاجة الإمام
الى العصمة أكثر من حاجة النبي ، فإذا كان للنبي وحى يصححه فإن
الإمام ليس له إلا العصمة . العصمة إذن سلاح سياسى للزعمة
الثقة في القيادة المعارضة أى النبوة أو الخلافة ولزعيمها في قيادة جديدة
هى الإمامة . فكل زعيم يدعى قومه أنه أولى بالعصمة من الآخر ، وبالتالي
أولى بالطاعة لامره والانتصار له . وبالتالي يتنازع العصمة الخصمان دعاء
النبوة ودعاء الإمامة ، مجتمع التسليط ومجتمع الاضطهاد . كل منهما ينبغي
دفاعاً عن ذاته . فدخلت العصمة كسلاح سياسى في الصراع من أجل

انى فاعل ذلك غدا . . . » ، « وتخفى ما في نفسك . . . » ، ومعظم الآيات
الموجهة الى الرسول التى تبدأ بالاستفهام أو الاستنكار ، ومن الوقائع
حادثة زينب وزيد ، الموافق ص ٣٥٦ ، ص ٣٦٤ — ٣٦٦ ، التحقيق
ص ١٦٧ — ١٦٨ ، الفصل ج ٣ ص ٤٦ — ٤٩ ، المحصل ص ١٥١ .

السلطة (٢٨٦) .

ثم يطرح موضوع العصمة من الحاضر الى الماضي ، ومن آخر مراحل النبوة الى اولها عبر التاريخ ، ومن خاتم الانبياء الى الانبياء السابقين . والغرض من ذلك تأصيل موضوع العصمة الحالية تاريخيا اثباتا أم نفيًا . وبالتالي تستعمل اخطاء الانبياء السابقين اما لإثبات العصمة أو لنفيها وتاويلها . والحقيقة أن موضوع العصمة لدى الانبياء السابقين مرتبط بتاريخ النبوة . فكان لا يعبر النبي السابق أفعال العصيان لأنها مظهر من مظاهر القوة والعظمة مثل داود وسليمان في علاقاتهم النسائية ومثل موسى في القوة والتشجيع لقومه على حساب الحق وشمول المبادئ

(٢٨٦) يتضح ذلك في أقوال الخوارج والشيعة خاصة باعتبارهما أكبر فرقتين للمعارضة الجذرية العلنية والسرية في الخارج والداخل . فقد جوزت الازارقة الخوارج أن يبعث الله نبيا يعلم أنه يكفر بعد موته أو كان كافرا قبل البعثة ، الملل ج ٢ ص ٣٣ — ٣٤ ، وجوز الازارقة عليه الذنب والذنب كفر ، المواقف ص ٣٥٨ — ٣٥٩ . أما الشيعة فيجوزوا الكفر اظهارا للتيقن واخفاء للدعوة ، المواقف ص ٣٥٩ ، الطوابع ص ٢٠٩ ، المحصل ص ١٥٩ — ١٦٠ ، وجوز الفضيلية جواز بعثة من يعلم أنه يكفر ، المحصل ص ٢٦٠ — ٢٦١ ، وعند هشام بن الحكم اذا عصى النبي جلاءه الوحي والامام يتلقى وحيا لذلك كان معصوما ، وبالتالي جازت المعصية على الانبياء ، الفرق ص ٦٨ . فهشام يشترط العصمة في الامام ويجيز الخطأ على النبي ، فقد أخذ النبي الفداء من أسارى بدر والله غفر له ، الاصول ص ١٦٧ ، بل وجائز أن يتعمد النبي الخطأ وهو يرتكبه لأنها صفاته ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، أجاز الهشامية من الروافض على الانبياء الذنوب مع قولهم بعصمة الامام من الذنوب ، الفرق ص ٣٤٣ . كما أجازت الكرامية الذنوب من الانبياء ما لا يوجب حدا ولا تنسيقا ، وفيهم من يجوز الخطأ في التبليغ « ومائة الثالثة الاخرى ... تلك الغرائق العلى ، وان شفاعتها لترتجى » ذلك من الفناء الشيطان وظنه المشركون من قراءته ، الاصول ص ١٦٨ ، ورفض ابن حزم لذلك ، الفصل ج ٤ ص ٥٤ — ٥٥ ، الفرق ص ٢٢٢ ، الفقه ص ١٨٥ ، عند الكرامية كل ذنب أسقط العدالة وأوجب حدا فهم معصومون فيه وغير معصومين في ما دون ذلك ، الفرق ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، الاصول ج ٥ ص ٦٧ — ٦٨ ، وجوز الفضيلية بعثة من يعلم أنه يكفر ، ويرى الحشوية أن الرسول كان كافرا قبل البعثة ، المحصل ص ١٦٠ — ١٦١ .

وعموم القيم . فكل نبي يعبر عن مرحلة نبوته . فهناك أنبياء لهم صفة الملك دون الفضيلة مثل داود وسليمان ، وأنبياء لهم صفة القوة دون الحق مثل موسى . أما محمد خاتم الأنبياء أى النبوة فى مرحلتها الأخيرة فقد بعث ليتمم مكارم الاخلاق . ففى المراحل السابقة : النبوة — الملك ، أو النبوة — القوة يجوز فيها العصيان وبالتالي تنتفى العصمة . أما فى المرحلة الأخيرة فى مرحلة النبوة — القدوة ، أو النبوة — الاسوة فلا يجوز فيها العصيان (٢٨٧) . كما يطرح السؤال بالنسبة « للملائكة » بدافع المبالغة بمقارنة الانبياء بالملائكة وان كان الاتفاق على عصمة الملائكة أسهل ، فهم ليسوا مكلفين وبالتالي ليسوا مجاسيين . وهم ليسوا بشرا وبالتالي ليسوا احرارا عاقلين فى موقف الاختيار بين الحسن والقبيح . لا يفعلون الخير الا جبرا ، باستثناء ابليس الذى اثار استعجال حريته فى الاعتراض والرفض فكان جزاؤه استعجال الحرية الى اقصى حد وامهاله واعطائه الزمان كله لتحدى حرية الانسان ذاتها (٢٨٨) . ولو

(٢٨٧) يسترسل القدماء فى سرد اخطاء آدم ونوح وابراهيم ولوط ويوسف واخوته وموسى وسليمان وداوود ويونس (ذا النون) وينتهون الى محمد . فالتأني للعصمة يذكر الاخطاء والمثبت لها يؤولها كما يفعل الجبائى ، الفصل ج ٣ ص ٣٠ — ٥٩ ، المواضع ص ٣٦١ — ٣٦٦ ، التحقيق ص ١٦٥ — ١٦٧ ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ .

(٢٨٨) وأما الملائكة فبراء . قال الرسول خلقت الملائكة من نور ، وخلق الجان من مارج من نار . وخلق آدم من آصف ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ — ٣٠ ، فى عصمة الملائكة حكاية الله عنهم بالطاعة ، عصيان ابليس والطرده ، المواضع ص ٣٦٦ — ٣٦٧ ، وقد قيل فى ذلك شعرا :
وعصمة اوجب لكل الانبياء وللملائكة لا للاولياء
الوسيلة ص ٧٣

عصمتهم كسائر الملائكة واجبة وفاضلوا الملائكة
العقيدة ص ١١ — ١٢

واختلف المسلمون فى عصمة الملائكة ولا مانع فى أحد الجانبين ، ولكل حججه . وهى كلها عموميات تفيد الظن ولا عبرة للظنيات فى مجال الاعتقادات . وحجة النافية للعصمة عصيان ابليس وقد كان من الملائكة ورفضه

ان ابليس عند البعض لم يكن من الملائكة بل كان من الجن ، وبإستثناء هاروت وماروت ولو أنها أيضا عند البعض لم يكونا من الملائكة .
وادراج ابليس مع الجن في اللغة تغليا . وقد زادت التفاصيل فيه

السجود لآدم . وقيل انه لم يكن كذلك بل كان من الجن . وكذلك اعترافهم واستدراكهم لفعل الله جوابا على « انى جاءك في الارض خليفة » . وقيل ان الغرض هو الاستفسار عن الحكمة ، الدر ص ١٥٦ — ١٥٧ ، هو من الملائكة أم لا بين مثبت وناف ، مقالات ج ٢ ص ١١٤ . قال اكثر الاصحاب مع البهشية والاصمية من المعتزلة ان ابليس كان من الجن فالملائكة مخلوقون من نور وليس من نار . وقال الجاحظ انه من الملائكة لان الله استناده منهم . واختلف فيه الفقهاء طبقا لاختلاف النحويين في الاستثناء هل يجوز أن يكون من نفس النوع أم لا ؟ الأصول ص ٢٩٦ — ٢٩٧ ، التفتازانى ص ١٣٧ ، الخيالى ص ١٣٧ — ١٣٨ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٢٦ ، الكنبوى ج ٢ ص ٢٢٦ ، المطيعى ص ٦٠ ، الحصون ص ٨٢ ، وعند ابن حزم ان ابليس من الجن ، والجن متعبدون بجملة الاسلام وأن الروث والعظام طعمهم ، قد يخصهم الله بأوامر غير أوامرنا ، الفصل ج ٣ ص ٥٨ — ٥٩ ، ج ٥ ص ٤٨ ، وعند طوائف من المرجئة ان ابليس لم يسأل الله النظرة وكذلك الجال عند الاشاعرة ، الفصل ج ٢ ص ١٠٨ ، ج ٥ ص ٤٨ ، وكان يشار بن برد يصوب ابليس في تفضيل النار على الارض بقوله :

الارض مظلمة ، والنار مشرقة والنار معبودة مذ كانت النار
الفرق ص ٥٤ — ٥٥

أما هاروت وماروت فهما ليسا ملكين . شرنا الخمر وحكنا بالزور وقتلا النفس وزنيا وعلمنا زانية اسم الله الاعظم فطارت به الى السماء فمسخت كوكبا وهى الزهرة وأنها عذبا في غار بابل وأنها يطمان الناس السحر ، وهى رواية موضوعة ، وضد وصف الملائكة في القرآن فصح أنها خرافة موضوعة ، الفصل ج ٣ ص ٥٦ — ٥٨ ، ولكنها قصة مقبولة كرواية عند باقى أهل السنة ، التفتازانى ص ١٣٧ — ١٣٨ ، الدوانى ج ٢ ص ٢٢٦ — ٢٢٨ ، العقباوى ص ٥٠ — ٥١ ، المطيعى ص ٦٠ ، ولعلها من الاسرائيليات ، الحصون ص ٨٢ — ٨٤ ، وأما العصمة نفيا وثباتا فادلتها متعارضة ظنية لا تفيد العلم واليقين ، الخيالى ص ١٣٧ ، ذكر لفظ ابليس في القرآن ١١ مرة منها ٩ مرات في معنى الحرية والرفض ، ومرة واحدة للغواية ، ومرة لنتيجتها . أما هاروت وماروت فذكرنا مرة واحدة (٣ : ١٠٢) ولا تستحق كل هذا التفصيل كما هو الحال في العقائد المتأخرة .

في العقائد المتأخرة الى حد جعل الجن متعبدين بالاسلام ، طعامهم الروث والعظام . وربما لم يسأل ابليس الله النظره ، وربما لم يعص ابليس بتركه السجود لآدم ولكن لجحذه بالله . وكذلك زاد التفصيل في قصة هاروت وماروت وأنهما ليسا ملكين عصيا لله وشربا الخمر وحكما بالزور وقتلا النفس وزنيا وعلما زانية اسم الله الاعظم فطارت به الى السماء فمسيخت كوكبا وهى الزهرة ، وأنهما عذبا في غار بابل وأنهما يعلمان الناس السحر . والحقيقة ان ابليس هو رمز الحرية والرفض وتحدى الانسان . اما هاروت وماروت فانها قصة في نفس السياق . يتلو الشيطان على ملك سليمان ، ويعلمان السحر ، فيفرقون بين المرء وزوجه ويضربون بالناس . ولكن الانسان قادر على الدخول في التحدى ومقاومة الشر والدفاع عن صالحه وكيئنه .

ج - تفضيل الانبياء . فاذا كان الانبياء يسرى عليهم ما يسرى على باقى البشر من الاخطاء فهل يتفاضلون فيما بينهم أو يتفاضلون مع غيرهم ؟ يعرض القدماء أولا مسألة التفضيل بين الانبياء والملائكة أيهما أفضل قبل أن يعرضوا لتفضيل الانبياء فيما بينهم . ثم يأتى بعد ذلك التفضيل بين الانبياء والائمة ما دام كلاهما يشاركان في العظمة أو في القيادة والزعامة . ويأتى ثالثا التفضيل بين الانبياء والاولياء ما دامت لكل فريق كرامات ومعارف وسلطة على البشر .

والحقيقة ان تفضيل الانبياء على الملائكة أو تفضيل الملائكة على الانبياء لا أساس له لانه تفضيل بين طرفين غير متساويين وليسوا من نفس النوع . فالانبياء بشر والملائكة ليسوا من البشر . الانبياء اشخاص مربية لها أفعال في التاريخ ويمكن الحكم عليهم في حين ان الملائكة اشخاص معنوية لا يمكن الحكم عليها الا ظنا . ولا يمكن مقارنة المادى بالمعنوى ، المرى بالامرئى ، فهما ليسا من نفس النوع . الانبياء لا أساس له لانه تفضيل بين طرفين غير متساويين وليسوا الدعوات واقامة الدول وتشكيل عقائد الناس وتوجيه سلوكهم . اما الملائكة فلم يرها احد ولم تؤثر في التاريخ ، ولم تغرب الا سمعا من

النبوة وبالتالي لا يوجد الا طرف واحد هو النبوة او الانبياء الذين وجدوا في التاريخ وأخبروا عن الملائكة . وما هو مقياس التفضيل ؟ العصمة ؟ درجة الخطأ ؟ الرتبة عند الله ؟ شرف الوظيفة ؟ واذا أمكن معرفة ذلك في حال الانبياء فكيف يمكن التعرف على كل ذلك في حال الملائكة ؟ كيف يمكن معرفة عصمتهم أو درجة أخطائهم أو رتبهم عند الله ؟ أما الوظائف فلا تتفاوت فيما بينها شرفا ورتبة بل هو نوع من تقسيم المهام وتوزيع الاعمال . فالنبوة للتبليغ للناس ، والملاك للتبليغ للنبي . وليس هذا بأفضل من ذاك . وبطبيعة الحال لا يكون التفضيل بين المادة والروح ، بين المرئى واللامرئى ، فليست الروح بأفضل من المادة ولا المادة بأفضل من الروح . ولكن يكفى التفضيل من حيث الفعل والغاية والرسالة . وقد يكون الكائن الحر العاقل مثل الانسان أفضل من الكائن المجبر مثل الحيوان أو النبات أو الجماد أو الملاك . وما الهدف من التفضيل ؟ الاختيار أم الترجيح أو التمثل في السلوك ؟ هل الهدف مجرد معرفة نظرية من عقلية تتصور الموضوعات في سلم شرف وترتيب راسى صاعد أو نازل ، أم انه تفضيل ينتج عنه أثر على سلوكى في حياة الناس العملية ؟ هل هو نتيجة لعملية التعظيم والتبجيل لرفع الانبياء درجة أعلى أو للتقرب الى الملائكة صعودا اليهم وزلى ؟ وما هى نتيجة التفضيل ؟ وكيف يتم الاختيار بين الانبياء والملائكة في الافضالية ؟ وهل هى افضلية فعلية أم مجرد حكم قيمة طبقا للهوى والمزاج ودرجة الاحساس بالتعظيم والتبجيل والاغتراب عن الواقع ؟

فاذا ما تم تفضيل الملائكة فلان اللامرئى أفضل من المرئى ، والمجرد أفضل من العيى ، والروحانيات متعلقة بالهياكل العلوية في حين تتعلق النفوس بالهياكل السفلية ، والروحانيات مبراة عن الشهوة والغضب ومن الشرور كلها ، وهى نورانية لطيفة على عكس الجسمانيات المركبة . تقوى على الانعال الشاقة وتعلم المجردات والكليات . وكل هذه الاسباب في الحقيقة انما تنبع من النظرية الاشراقية ومن المواقف الصوفية التى

تكشف عن اغتراب عن الواقع وبعد عنه وتطهر فيه ، وهروب منه (٢٨٩) .
وقد يتخصص الحكم بتفضيل الملائكة على الانبياء بأنهم الملائكة الذين لا يعصون ربهم نظرا لواقعة ابليس : وقد يعم الحكم في تفضيل الملائكة ليس فقط على الانبياء بل على جميع الناس وعلى عامة الخلق . وقد يتم التخصيص برسل الملائكة فهم أفضل من عامة البشر (٢٩٠) .

وتفضيل الانبياء على الملائكة أكثر واقعية من التفضيل الاول وهو أكثر مثالية . ويعتمد هذا التفضيل أيضا على حجج نقلية . فقد ابرت

(٢٨٩) هذا هو موقف المعتزلة بوجه عام . فنعدهم أن الملائكة أفضل من الانبياء ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وهو أيضا موقف الحسين بن الفضل العجلي وموقف الروافض ، مقالات ج ٢ ص ١١٢ ، أما الحجج النقلية التي يعتمدون عليها فمثل « ما نهاك ربك عن هذه الشجرة الا أن تكونا ملكين أو تكونا من الخالدين » ، « ولا أقول لكم انى ملك » وذلك في معرض التواضع ، « لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون » ، « ومن عنده لا يستكبرون عن عبادته » ، وفي آيات أخرى كثيرة تظهر الملائكة كمعلمين للانبياء « علمه شديد القوى » . ولما كانت الملائكة رسل الله الى الانبياء فهم أقرب الى الله . كما يتم تقديم ذكر الملائكة على الانبياء بعد الله مباشرة وقبل الانبياء في عديد من الآيات ، الاصول ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، الطوالع ص ٢١٢ ، أما الحجج العقلية فمعظمها نظريات الفلاسفة عن الجواهر المفارقة وأفضليتها على الجواهر المادية مثل ، الملائكة ارواح مجردة ، الروحانيات متعلقة بالهيكل العلوية والنفوس الانسانية بالهيكل السفلية ، الروحانيات مبراة عن الشهوة والغضب مبدا الشرور كلها ، الروحانيات نورانية لطيفة والجسمانيات مركبة من المادة والصورة ظلمانية مانعة ، وهى قوية على الافعال الشاقة ، وهى عالمة لاحاطتها بالمجردات . واختياراتها موجهة الى الخيرات في حين ان الارواح الفلكية مستقرة في العالم ، المواقف ص ٣٦٧ — ٣٧٠ الفرق ص ٣٤٣ ، الاصول ص ١٦٦ ، ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، الفصل ج ٥ ص ٩٠ ، المسائل ص ٣٨٠ — ٣٨١ ، المحصل ص ١٦١ — ١٦٣ ، وهو أيضا موقف القاضى وعبد الله الطيمى ، وهو موقف « اهل الحق » أيضا فالملائكة أفضل من كل الخلق ، الفصل ج ٥ ص ٩١ — ٩٥ ، المعالم ص ١٠٦ — ١٠٨ .

(٢٩٠) عند بعض المعتزلة الملائكة الذين لا يعصون ربهم أفضل من الانبياء ، والملائكة أفضل من جميع الناس ، الاصول ص ١٦٦ — ١٦٧ ، النفسية ص ١٥٢ .

الملائكة بالسجود لآدم . كما أن الله علم آدم الاسماء كلها والذي يعلم افضل من الذي لا يعلم . وأن عوائق البشر عن العبادة من شهوة وغضب وقدرته على العبادة وتكليفه لتجعله أكثر استحقاقا من الملائكة التي لا يوجد لديها مثل هذه العوائق . وان وجود الإنسان في عالم الاختيار بين الملك والحيوان يجعله أكثر حرية وحركة وغنى من الملائكة التي لا توجد الا في عالم واحد ، وليس لها هذا الاختيار ، وبالتالي فهي مجبرة على الخير وعلى الثبات فيه . وقد يزداد التخصيص في التفضيل فتصبح رسل البشر افضل من رسل الملائكة ، وعامة البشر افضل من عامة الملائكة . لقد كان هاروت وماروت عجلين في بابل وليسوا ملائكة أو كانا ملكين عاصيين . وكيف تكون زبانية النار افضل من الانبياء ؟ وحين يتم التخصيص بالملائكة السفلية فالانبياء حتما افضل منهم ويظل الخلاف فقط في الملائكة العلوية (٢٩١) . الملائكة رسل الى الانبياء . لا يؤثرون في العالم كما يفعل الانبياء . ليست لهم ارادة وعقل ولا موت ولا حياة كما لسائر البشر . بل قد يكون الانسان العادي افضل من الملائكة والانبياء . فكلأهنا رسول اليه مباشرة أو بتوسط . والانسان صاحب رسالة وامانة مثل الملائكة والانبياء ولكنه ليس معصوما مثل الملائكة أو مؤيدا من الله مثل الانبياء . هو موجود في العالم يعتمد على ارادته الحرة وعقله المستقل . وبالتالي كان امتحانه اعظم وكان جزاؤه ربها أكبر .

(٢٩١) هذا هو موقف اصحاب الحديث . الانبياء افضل من الملائكة ، مقالات ج ٢ ص ١١٢ ، الطوابع ص ٢١٢ ، النسفية ص ١٥٢ ، وهو أيضا موقف بعض المعتزلة ، فهاروت وماروت كانا عجلين من بابل . هل زبانية النار افضل من الانبياء ، « لن يستنكف المسيح ان يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون » ، الاصول ص ١٦٦ — ١٦٧ ، وعند بعض المعتزلة الانبياء افضل من الملائكة الذين عصوا ربهم كهاروت وماروت وابليس ، الاصول ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، وهو أيضا موقف الشيعة ، وهم افضل من الملائكة السفلية انما النزاع في الملائكة العلوية ، وبعض الحجج مثل « واذا قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » ، « وعلم آدم الاسماء كلها » ، والذي يعلم افضل من الذي لا يعلم ، للبشر عوائق عن العبادة من شهوة وغضب ، الانسان مركب بين الملك والبهيمة . له عقل الملك وجسد البهيمة ، الطوابع ص ٢١٢ ، وقيل اولو الغرهم ثم بقية الرنيسبل ثم بقية الانبياء ثم الملائكة ، الكفاية ص ٧٠ .

ثم يصبح التفضيل داخل كل نوع ، تفضيل الملائكة على بعضهم البعض وتفضيل الانبياء بين بعضهم البعض . فيكون السؤال : من هو أفضل الملائكة ثم من هو أفضل الانبياء ؟ والسؤال بهذا الوضع يكون أكثر اتساقا مع نفسه لان التفاضل بين كائنات من نفس النوع فيصح التفضيل من حيث المبدأ وأن ظل خاطئا من حيث الواقع . وكيف يمكن تفضيل الملائكة فيما بينهم ؟ وعلى أى مقياس ؟ هل يتم التفضيل وظيفيا بناء على تقسيم الملائكة فيما بينهم ؟ وعلى أى مقياس ؟ وهل يتم التفضيل وظيفيا بناء على تقسيم العمل وتوزيع المهام ؟ ولكن الوظائف متكاملة ، ولا فضل لاحدها على الاخرى . الفضل فقط فى أداء الوظيفة أو فى عدم الاداء . ولما كانت الملائكة كلها مطيعة غاالكل فى الفضل سواء . جبريل وعزرائيل واسرافيل وميكائيل كلها وظائف لا تتفاضل بينها مثل وظائف الحواس ، وظيفة العين ووظيفة اذن .. الخ (٢٩٢) . وماذا يعنى تفاضل الانبياء فيما بينهم ؟ الانبياء هم مجرد وسائل لتبليغ الوحي وليس لهم أى فضل بأشخاصهم على غيرهم . وليس بينهم تفاضل اذ أن كل نبي يمثل مرحلة من مراحل تطور الوحي . ولا تتفاضل بين المراحل بل تكامل بينها . بل أن المرحلة المتقدمة لانها أقل رتبا ليست بأفضل من المرحلة المتأخرة لانها أكثر رتبا المتأخرة لانها أكثر رتبا أفضل من المرحلة المتقدمة لانها أقل رتبا . بل إن المرحلة الأخيرة والتي فيها يتم اكتمال الوحي وتحقق الغاية منه ليست بأفضل من المراحل السابقة التى لولها لما اكتمل الوحي بل ربما كان الامر أكثر صعوبة فى المراحل السابقة عنه فى المرحلة الأخيرة بعد أن تعودت البشرية على الوحي وارتقت بفضلها . وكم لاقى من الانبياء السابقين من العذاب والهوان والقتل ما لم يلاقه آخر الانبياء . وكم عوقبت أهم الانبياء السابقين بالطوفان أو الغرق فى البحر أو بالريح أو بالجراد والقمل بما لم تعاقب به آخر الامم .

(٢٩٢) عند البعض ترتيب الافضلية من جبريل ثم ميكائيل ثم بقية رؤساء الملائكة .. الحصون ص ٧٩ .

وعند كل أمة نبيها أفضل من جميع الأنبياء لأنها أفضل من جميع الأمم (٢٩٣) .

وقد يمتد التفاضل فيشمل الملائكة والأنبياء والبشر . فيأتي جبريل في المقدمة وبعده ميكائيل ثم بقية رؤساء الملائكة ثم عوام البشر . وقد يأتي الأنبياء أولا ، كل حسب فضله وفي مقدمتهم خاتم الأنبياء ثم الخلفاء الأربعة ثم التابعون ثم يقل الفضل قرنا بعد قرن . وقد يأخذ الأولياء مكانا عليا بين البشر قبل الصحابة أو بعدهم . وقد يتفاضل من صحب الرسول من الجن مع أصحابه من الإنس أو على الأقل يتساوون فضلا فكلهما صحابة ! ويستمر التاريخ في النزول انحدارا من السماء الى الأرض ، وتلحق النبوة بالامامة . ويصبح التاريخ تاريخ انهيار وسقوط بعد أن كان تاريخ رفع وعلو (٢٩٤) . والحقيقة أن موضوع التفضيل إنما

(٢٩٣) عند أهل السنة . محمد أفضل الأنبياء ، دون القول بأن أحد الأنبياء أفضل من الملائكة جميعا ، الفرق ص ٣٤٣ ، الأصول ص ١٦٦ ، ص ٢٩٥ — ٢٩٦ ، الفصل ج ٥ ص ٩٠ ، المسائل ص ٣٨٠ — ٣٨١ ، المحصل ص ١٦١ — ١٦٣ ، وقد قيل شعرا :
والأنبياء يتلوونه في الفضل وبعدهم ملائكة ذى الفضل
الجوهرة ص ١٢

وأيضا

وأفضل الخليقة الرسول يليه في الفضيلة الخليل
الوسيلة ص ٧٣

وعند الكرامية من المرجئة ، والباقلاني من الأشعرية واليهود والنصارى جاز أن يكون في أمة محمد من هو أفضل من محمد من بعثته الى أن مات ، الفصل ج ٣ ص ٢٩ ، ج ٥ ص ٦٨ .

(٢٩٤) جبريل ميكائيل ثم بقية رؤساء الملائكة ثم عوام البشر ثم الأولياء ، أبو بكر وعمر ، ثم الصحابي فالتابعي ، وهناك تفاضل بين الخلفاء ، أبو بكر وعمر وعثمان وعلي ، وتفاضل في القرون « أفضل القرون قرني » ، الحصون ص ٧٩ ، وقد قيل شعرا :

وأفضل الخلق على الإطلاق نبينا فهل من شقاق
الجوهرة ص ١٢

يكشف عن عقلية التدرج والمراتب وتصنيف البشر حسب درجات الكمال والشرف . وهو تصور يقوم على أخطاء عدة : منها تصور الناس على درجات راسية يتفاضلون فيها بينهم علوا وسفلا مع أن البشر جميعا متساوون لا يتفاضلون الا أفقيا أماما أو خلفا ، « لمن شاء منكم أن يتقدم أو يتأخر » . وتكون المنافسة على أخذ الدرجات العليا وليس على السبق الى الامام وخلق الافعال . وذلك كله احساس بالتعويض والعجز . فالمحاصر في الواقع يفك حصاره الى أعلى ، فيتقدم نحو الوهم . ثم يتشخص ذلك كله في موضوع التفاضل بين الملائكة والرسول ، وداخل عناصر كل مجموعة فيها بينها .

كما يظهر التفضيل بين الانبياء والائمة . والتفضيل من حيث المبدأ ممكن لانه تفضيل من نفس النوع أى مفاضلة بين البشر . وتشهد المفاضلة خاصة عندما توضع الامامة كاستمرار للنبوّة ، وعندما يوضع الامام وريث النبي . وان تفضيل الائمة على الانبياء هو تفضيل للفرع على الاصل . فالائمة خلفاء الرسل كما أن العلماء ورثة الانبياء . ولا امام ثانيا بلا نبي أولا . واذا ما اشدت التفضيل واصبحت الائمة افضل من الملائكة فلأن الانبياء افضل من الملائكة وبالتالي تكون الائمة بالضرورة افضل من الملائكة . واذا ما تم تفضيل الانبياء على الائمة فذلك تفضيل للاصل على الفرع ، وللسابق على اللاحق ، وللنبوّة على تأويلها . ولكن يصبح السؤال نفسه بغير ذئ معنى اذا ما كانت نتيجة التفضيل علاقة التساوى بينهما من حيث أن كليهما بشر لا يألو جهده في تحقيق الرسالة . ولكن يظل للنبي ميزة الاتصال والبداية في حين أن ليس للامام هذه الصفة . يوجد النبي في المحورين الرئيسى والافقى معا في حين يوجد

ومن صحب الرسول من الجن له من الفضل ما لسائر الصحابة ، الفصل ج ٥ ص ٩١ ، أنظر . الباب الخامس ، التاريخ المتعين ، الفصل الثانى عشر ، الإمامة ، وأيضا الخاتمة ، من الفرقة العقائدية الى الوحدة الوطنية .

الامام في المحور الافقى وحده . ولكن نظرا لظروف المجتمعات المضطهدة فقد يصل الائمة الى درجة التأليه فهم قادة الجماعة الذين سيحولون الاضطهاد الى حرية ويقلبون الجور الى عدل . ومن الطبيعي أن تكون الائمة حركة تصحيح لانحراف مسار النبوة . ولكن في المجتمعات السنوية يقتضى التنزيه أن يظل الامام انسانا بشرا خالصا ، تحقيقا لرسالة النبي واستمرارا لها (٢٩٥) .

وكما يظهر التفضيل بين الانبياء والائمة تحت اثر الامامية فكذلك يظهر التفضيل بين الانبياء والاولياء تحت اثر الصوفية . وكيف تكون الولاية افضل من النبوة ، والولاية الفرع والنبوة الاصل ؟ ان الوضع النفسى والاجتماعى للولى مشابه الى حد كبير للوضع النفسى والاجتماعى للامام . الا ان الولى كان في مجتمع العجز وكان الامام في مجتمع الاضطهاد . وكلاهما مجتمع هزيمة . فاذا كانت النبوة السلاح الرئيسى للنظام القائم والدولة المسيطرة فقد كان من الطبيعى أن ترتفع درجة الامام في مجتمع الاضطهاد وأن يرتفع الولى في مجتمع العجز ، فيصبح الامام والولى أعلى درجة من النبي وأفضل منه . وعلى هذا النحو يمكن للناس اتباع الامام والولى دون النبي ، وبالتالي ينضون الى المعارضة ضد السلطة .

(٢٩٥) عند الروافض الائمة افضل من الانبياء ، مقالات ج ٢ ص ١١٢ ، ولا أحد افضل من الائمة مقالات ج ١ ص ١١٥ ، زعم بعض الغلاة أن الامام افضل من النبي ، الاصول ص ١٦٧ ، وعند هشام بن الحكم لما اشترط العصمة في الامام وجوز الخطأ على النبي كان ذلك تفضيلا للامام على الرسول ، الاصول ص ١٦٧ ، وعند الامامية الائمة افضل من الملائكة ، وزعمت الغلاة (البزيفية الخطابية) في انفسهم أنهم افضل من الملائكة ، الاصول ص ٢٩٥ ، وجوز بعض الروافض أن يكون الائمة افضل من الملائكة ، مقالات ج ١ ص ١١٢ ، ص ١١٥ ، ومن البزيفية الخطابية من زعم أنه افضل من الائمة ، ولا يكون الائمة افضل من الانبياء ، مقالات ج ١ ص ١١٥ ، وهو أيضا رأى القائلين بالاعتزال والامامية ، وعند أهل الحق ان كان كل نبي افضل من جميع الملائكة فتفضيلهم على من دونهم أولى ، الاصول ص ١٦٧ ، وعند فريق ثالث من غلاة الروافض الانبياء والائمة متساوون في الدرجات . ولكل منهم في دوره الفضل ما للآخر في دوره ، الاصول ص ١٦٤ .

ولكن في المجتمع السوي الانبياء افضل من الاولياء لو كان التفضيل
يعنى الاتصال بالوحى وتبليغ الرسالة . وهذا ما يحدث للنبي دون
الولى . واذا كان الصحابة افضل من الاولياء فكيف يكون الاولياء افضل
من الانبياء ؟ النبي كامل ومكمل في حين أن الولى كامل فقط ولا يكمل أحدا
وليست له رسالة يبلغها للناس . النبي كامل عقيدة وشريعة ، تصورا
ونظاما فكماله أشمل في حين أن الولى كامل روحيا فقط ولكنه ليس
قائدا وزعيما ومؤسس دولة كما هو الحال عند النبي . إن موضوع
التفضيل لا يتعدى كونه سلاحا سياسيا من أجل الصراع على السلطة .
وأن تفضيل القادة إنما يعبر في حقيقة الامر عن أحقية مجتمع كل منهم في
السلطة ، بقاء أو انقلابا ، طاعة أو خروجاً (٢٩٦) .

د - سيرة النبي . وتبلغ ذروة تحويل النبوة الى شخص وليس
الى رسالة في تحويل سيرة النبي من علم السيرة الى علم أصول الدين
وتصبح أحد قواعد العقائد في موضوع النبوة : ففى سيرة النبي يتحول

(٢٩٦) عند الكرامية في الاولياء من هو افضل من الانبياء ، وأن
ابن كرام كان افضل من عبد الله بن مسعود ومن كثير من الصحابة ،
الأصول ص ١٦٧ ، ص ٢٩٨ ، في الاولياء من هو افضل من بعض
الانبياء ، الأصول ص ٢٩٨ ، يكون في هذه الأمة من هو افضل من
عيسى . وعند الباقلاني (رواية ابن حزم) جائز أن يكون في هذه الأمة
من هو افضل من الرسول من حيث بعث الي أن مات . وعند الجبائي
(أيضا على لسان ابن حزم) أنه لو طال عمر انسان من المسلمين ومن
الاعمال الصالحة لتمكن أن يوازي عمل النبي ، الفصل ج ٥ ص ٩٠ ،
الفرق ص ٣٤٣ ، شرح الفقه ص ١١٠ - ١١١ ، وتقول طائفة من
الصوفية أنه في أولياء الله من هو افضل من جميع الانبياء والرسول ،
الفصل ج ٥ ص ٦٩ ، ج ٤ ص ٥١ - ٥٢ ، شرح الفقه ص ١١٠ -
١١١ ، أما الفريق الثاني وهم أهل السنة فعندهم أن الانبياء افضل من
الاولياء ، لا يبلغ الولى درجة الانبياء ، النسفية ص ١٤٧ . ويدل على
ذلك العقل والنقل . مثل قول النبي في أبى بكر : والله ما طلعت الشمس
ولا غربت بعد النبيين افضل من أبى بكر ، ومادام الولى هو الكامل في
ذاته فقط فالنبي كامل ومكمل ، المعالم ص ١٠٥ - ١٠٦ ، ولأن الانبياء
مغصومون ، ومكرمون بالوحى حتى في المنام بمشاهدة الملائكة ، ومأمورون
بتبليغ الاحكام ، والاتصاف بكمالات الاولياء ، شرح الفقه ص ١١٠ - ١١١ .

الرسول من رسالة الى شخص وسيرة ذاتية ، نسبه من جهة أبيه ومن جهة امه ، واولاده ذكورا واناثا كجزء من العقائد . وهى معلومات تاريخية خالصة حول شخص الرسول لا دلالة لها بل وتعارض جوهر الرسالة بأنها ليست وراثة من أب أو جد ولا توريثا لابن أو حفيد . تحولت الرسالة الى شخص النبى وتم الخلط بين الرسالة والرسول . ويسود الخلط حتى الآن يحفظه الصبية فى الكتاتيب ، وتغنى فى التواشيح فى أجهزة الاعلام ، وتنشد فى الموالد ، وتعطى فى المصححات والمستوصفات كأسماء للهواليد الجدد ، تبركا وتبيننا . كما يدخل فى الاعتقاد أسماء الامكنة مثل مكة والمدينة وأزمنة مولده ووفاته . وقد تكون القدس وفلسطين اقرب الى قلب المسلم وروحه ووجدانه وأدخل فى العقائد . فالضائع اكثر حضورا فى الذهن من الموجود . وما أهمية معرفة اولاده وترتيبهم وأحفاده ؟ وهل هذا الترتيب زمانيا حسب تاريخ الولادة أم شرفيا حسب الشرف وكما يقتضيه الصراع السياسى والاحقية فى الامامة ؟ وهل ترتيب الزواج حسب الزمان أم حسب الفضل أم حسب درجة قربهن الى الرسول ؟ ويستعمل ذلك اليوم لاضفاء الشرعية على كل حاكم بنسبة نفسه الى بنى هاشم وأمينته أن يكون أميرا للمؤمنين وخليفة لهم حتى ولو كان سفاحا قاتلا ، أو فاسقا عاصيا أو ناهبا لثروات الامة وقاها را لعلمائها . ان ذلك جزء من علوم السيرة وليس جزءا من علم اصول الدين ، فمكانه هناك البيق . وما الفائدة من وضع أزواجه كجزء من العقائد دون أصحابه وقد كان دور أصحابه فى الرسالة أكبر بكثير من دور أزواجه ؟ ولقد قام القرآن بتقريع بعضهن ، والتخفيف على النبى مما أصاب النبى بسببهن . بل لقد حاربت احداهن خيرة الصحابة وسالت دماء المسلمين . بل لقد وضع أيضا أعماله وعماته . ولماذا لا تستمر القائمة فى وضع أخواله وخالاته ، وأبناء وبنات العمومة وأبناء وبنات الاخوال ؟ بل ووضعت أيضا مرضعته ! لقد دخل هذا الجزء فى العقائد المتأخرة بعد أن تشخصت النبوة واختفت كرسالة فى اوضاع سياسية تتشخص فيها المجتمعات والامم فى أشخاص الزعماء والساسة ، وتسمى الدول بأسماء سلاطينها ، وكلهم الى رسول الله منتسب ! ولولا بقايا من حياء لوضع كل منهم كجزء من التعليم الوطنى شجرة النسب ، وهو

ما يعارض روح الاسلام وأقوال الرسول ذاته في طلبه للناس أن يأتوه بأعمالهم ولا يأتونه بأنسابهم . وقد تكون ذلك أثار جاهلية وانتصار لنعرات بعض القبائل دون البعض الآخر . ولذلك نمط سابق في تاريخ الاديان في مقدمات الانجيل في ارجاع نسب المسيح الى داود أولا ثم الى آدم ثانيا لإثبات نسله من تاريخ الملوك والانبياء . وفي بعض الانساب توضع أسماء الانبياء مثل الياس وخضر . ولولا صعوبة النقل الى آدم لاكتملت شجرة النسب (٢٩٧) !

(٢٩٧) وما يجب اعتقاده أنه ولد في مكة وتوفي في المدينة . ويجب على الآباء أن يعلموا أولادهم ذلك . ويجب أن يعرف نسبه من جهة أبيه ومن جهة أمه . ويجب أن يعرف كل شخص عدد أولاده وترتيبهم وُسَدَاتِهِ وهم سادات الأمة على الوجوب . أولاده سبعة : ثلاثة ذكور وأربع إناث . وترتيبهم في الولادة القاسم ثم زينب ثم رقية ثم فاطمة ثم أم كلثوم ثم عبد الله وهو الملقب بالطيب الطاهر . وكلهم من السيدة خديجة . والسابع إبراهيم من مارية القبطية ، الكفاية ص ٧٢ — ٧٤ ، وما يجب الايمان به معرفة نسبه من جهة أبيه ومن جهة أمه : من جهة أبيه ، محمد بن عبد الله بن عبد المطلب بن هاشم بن عبد مناف بن نصر بن كلاب ، بن مرة ، بن كعب ، بن ثؤي (بالهز) وتركه بن غالب ، بن فهر ، بن مالك بن النضر ، بن كنانة بن متزكة ، بن الياس ، بن مضر ، بن نزار ، بن معد ، بن عدنان . والاجماع منعقد على أن هذا النسب الى عدنان وليبس فيها بعد الى آدم طريق صحيح ينقل . نسبه من جهة أمه : آمنه بنت وهب ، بن عبد مناف ، بن زهرة ، وعبد مناف هذا غير عبد مناف جده ، بن كلاب احد أجداده فيجتمع مع أمه في كلاب ، الكفاية ص ٧٩ — ٨٢ ، الباجوري ص ١٢ ، ص ١٥ ، الجامع ص ٢٠ — ٢١ ، الوسيلة ص ٧٠ ، الحصون ص ٧٨ — ٧٩ ، وشفع به مولده وأبوه وأمه ومرضعته ومولده ووفاته وعمره وأولاده السبعة ذكورا وإناثا . وأزواجه : عائشة ، وحفصة ، وسودة ، وصفية ، وميمنة ، ورملة ، وهند ، وزينب ، وحورية ، وخديجة . وعمه ، حمزة والعباس . وعمته صفية ، العقيدة ص ٢٥ ٣٦ ، الانصاف ص ٦٣ — ٦٤ ، قاسم ، وطاهر ، وإبراهيم كانوا أبناء رسول الله ، وفاطمة ورقية وزينب وأم كلثوم هن جميعا بنات رسول الله رضى الله عنهن ، الفرق ص ٨٧ ، الكفاية ص ٧٠ .

٢ — النبوة كرسالة •

ان ما يهم في النبوة ليس محورها الراسي ، نظرية الاتصال وكيفية وطرقه ، فهذا أدخل في علوم الحكمة بل محورها الافقى أى تبليغ الرسالة للناس من المرسل عبر المرسل اليه الى المرسل اليهم وهو الادخل في علم الاصول . فالنبوة وسيلة لتبليغ الوحي • وتبدأ صلتنا بالوحي بمجرد اعلانه وتبليغه . أما قبل ذلك فليس لدينا وسيلة للتعرف على كيفيةها . وقد دخل المرسل اليه ، وهو الله ، من قبل في التوحيد ، في نظرية الذات والصفات . والحديث عن وسيلة الاتصال مثل الملائكة والجن والشياطين كل ذلك لا دخل له في الوحي الذى يبدأ تبليغ الرسول به للناس وحمل الناس الامانة وتحقيقها في التاريخ . ان المرسل اليه ليس فقط هو النبي بل ان النبي هو مجرد وسيلة الى المرسل اليهم وهم الناس . والتوقف على الرسول تشخيص للنبوة وايقاف للتبليغ وقطع للرسالة وكتكان لها . اشخاص الانبياء لا تكون جزءا من الوحي . فالانبياء مجرد وسائل للتبليغ . وتبقى الرسالات بعد انقضاء الانبياء . وتبقى الرسالات تترى حتى اكتمال الوحي واندراجها جميعا في آخر مرحلة (٢٩٨) . كما أن اثبات النبوة عن طريق اثبات الصانع وقدرته لا تؤدي الى شيء لانسه لا يمكن نفى الصانع واثبات النبوة . فالنبوة اساسا رسالة . والذى يهم هو مضمونها وليس مصدرها . لا تنشأ بقرار من سلطة مطلقة ، ولا تعنى وجود معلم لم يتعلم بل تعنى نداء الواقع للفكر ، وطلب رسالة اثر وقوع أزمة في التطور الانساني والتعثر في ارتقاء الوعى البشرى (٢٩٩) .

فإذا لم تكن النبوة شخص الرسول فهل هي صفة فيه أم صفة

(٢٩٨) الانصاف ص ٦٣ — ٦٤ .

(٢٩٩) يستعمل ابن حزم هذا البرهان لاثبات النبوة ، الفصل ج ١ ص ٥٧ ، ص ٦١ — ٦٢ .

خاصة بالرسالة التى يحملها ؟ وان كانت صفة فيه فهل هى فطرية أم مكتسبة ؟ والحقيقة أن النبوة ليست صفة فى شخص الرسول فذلك أيضا تشخيص للنبوة فى صفات النبى بل هى صفة للرسالة التى يحملها ، تواترها ، ومضمونها ، وتحقيقها . فلا تتوقف النبوة عند النبى بل تستمر فى الرسالة الى نهاية الزمان طالما أن هناك مكلفا قادرا على الفعل والتمييز . وعلى افتراض أنها صفة للنبى فهى صفة لا فطرية ولا مكتسبة او هى فطرية ومكتسبة فى آن واحد . فالنبوة ليست مجرد اختيار أمر بالتبليغ بل صفة جالة فى النبى . فهى فى هذه الناحية فطرية وليست مكتسبة ، من الداخل أكثر من الخارج . ومن ثم فلا احتياج الى أمر خارجى بل الى ظنروف الاضطهاد والظلم التى تفجر طاقات النبى الدفينة . تعنى فطرية عند القدماء أنها نعمة من الله . وهذا أيضا عود الى المحور الراسى فى النبوة والى ارجاع النبوة الى المرسل وليس الى المرسل اليهم ثم الى الرسالة . النبوة فطرية لأنها تمثل استعدادات خاصة فى النبى ، وفى نفس الوقت مكتسبة لأنها تنشأ فى ظروف القهر والاضطهاد ، ويأتى النبى محررا للامة من التسلط والطغيان (٣٠٠) . واذا

(٣٠٠) عند الكرامية النبوة والرسالة صفتان حالتان فى النبى والرسول سوى الوحي اليه والمعجزات وعصيته . ومن كانت فيه هذه الصفة وجب على الله ارساله . الرسول من قامت به هذه الصفة ، والمرسل هو المأمور بأداء الرسالة ، الفرق ص ٢٤١ ، الاصول ص ١٥٤ ، ولكن عند أهل السنة النبوة ليست صفة ، النهاية ص ٤٦١ — ٤٦٧ ، وباجماع أهل السنة النبوة ليست مكتسبة بل أمر يخصه الرب ، الحصون ص ٨٠ وقد قيل فى ذلك شعرا :

ولم تكن النبوة مكتسبة ولو رقى فى الخير أعلى عقبة
بل وذاك فضل الله يؤتيه لمن يشاء جل الله واهب المن

الجوهرة ص ١٢

ارسالهم تفضل ورحمة ثم النبوة هى الايحاء كذاك مع تبليغهم الرسالة فامتنع للاكتساب بالرياضة
للعالمين جل مولى النعمة بشرعه عز لمن يشاء فليس قطعاً صفة ذاتية وغيرها فهو من الضلالة

الوسيلة ص ٧٤

كان النبي هو قائد الجماعة وهو المؤهل بصفاته لمهمة القيادة فهل تكون النبوة جزاء ؟ وإذا نجح في رسالته وحقق غايته وانتصرت الجماعة فهل عليها ثواب ؟ النبوة ليست جزاء بل اختيارا لافضل القوم زعيما لهم لصفاته وقدراته وأهليته . وكيف تكون جزاء ولم تتم بعد ؟ وعلى اى شيء يكون الجزاء ما لم تتحقق ؟ الجزاء ، ثوابا وعقابا ، لكل فعل ، والنبوة باعتبارها فعلا يكون لها الجزاء بهذا المعنى . ولا تكون في الاصل ابتداء لان الاختيار يكون بناء على الاهلية والقدرة والا كان الاختيار عشوائيا بلا سبب (٣٠١) . ولا فرق في ذلك بين رجل وامرأة ما دامت النبوة مركزة على الرسالة وليس على الشخص . وبالتالي لا ينهم جنس مبلغ الرسالة ، ذكرا كان أم أنثى ، فالشخص ما هو الا وسيلة للتبليغ . ولكن الواقع من تاريخ الاديان أن الانبياء الذكور هم الغالب على الانبياء الاناث على مدى تاريخ النبوة وفي كل مراحل الوحي نظرا لما تتطلب النبوة من مهام الحرب وفنون القتال . ومن واقع التاريخ البشرى واحصاء قادة الحرب فإن الغالبية كانت من الذكور (٣٠٢) .

وقد تحولت الصفات في العقائد المتأخرة في اطار نظرية الوجوب والجواز والاستحالة ، ما يجب للرسول وما يمتنع عليه وما يجوز له من صفات . وكانت النتيجة أربع صفات للوجوب وأربعة اضطادها في الاستحالة وصفة واحدة في الجواز . وبالتالي يجب على المسلم كما آمن

(٣٠١) اختلفت المعتزلة هل النبوة جزاء الى فريقين الاول يثبتها كذلك والثاني ينفيها ، مقالات ج ١ ص ٢٧٢ ، وحدث نفس الاختلاف اجابة على سؤال هل هي ثواب أو ابتداء ، مقالات ج ٢ ص ٢٢٢ ، وعند هشام بن عمرو الفوطى ، النبوة جزاء على عمل وانها باقية ما بقيت الدنيا ، الملل ج ١ ص ١١٠ .

(٣٠٢) نبوة النساء : هذا فصل حدث فيه التنازع في قرطبة في زمان ابن حزم . ابطالها طائفة واحالتها طائفة ، وتوقفت ثالثة . ولا توجد حجة للمنع ، الفصل ج ٥ ص ٨٧ — ٨٩ ، الوسيلة ص ٨٠ . وهناك في تاريخ الاديان كاهنات وساحرات ونبيات مثل استيروروث ومريم . ومن القوادحان دارك .

بواحد وأربعين عقيدة في الله أن يؤمن بتسع عقائد في الرسول . ولما كانت الصفات الاربعة الثانية فيما يستحيل على الرسول مضادة للصفات الاربعة الاولى ، فيما يجب للرسول ، أمكن وضعها في أربع صفات واحدة اثباتا ونفيا ، ايجابا وسلبا ، فالاستحالة هي قلب للوجوب . الاولى يجب عليه الصدق ويستحيل عليه الكذب فالصدق أول شرط للتبليغ . والثانية تجب عليه الامانة وتستحيل عليه الخيانة ، والامانة في التبليغ مثل الصدق فيه . والثالثة يجب عليه التبليغ ويستحيل عليه الكتمان ، والتبليغ هو الاعلان وهو الغاية الرئيسية من النبوة ووظيفتها الاولى . والرابعة تجب عليه الفطانة ويستحيل عليه التهور أو البلادة . لذلك نجحوا في قيادة الامم وفي تأسيس الدول . وتجاوز عليهم الاعراض البشرية من موت وفناء ومرض وعجز وشيخوخة وطعام وشراب وجماع ونوم . فالنبي ليس لها ولا خالدا ولا يصنع التي السماء ولا يسير على الماء بل يأكل الطعام ويهشي في الاسواق (٣٠٣) .

(٣٠٣) في بيان الفرق بين النبي وغيره فيما يجب ان يختص به من صفاته وأحواله وأفعاله ، في امتناع جواز الكذب والكتمان على الأنبياء وما يتصل بذلك ، المغنى ج ١٥ ص ٢٧٩ — ٢٨١ ، وقد قيل في ذلك شعرا :

أرسل أنبياء ذوي فطانة	بالصدق والتبليغ والامانة
جائز في حقهم من عرض	بغير نقص كخفيف المرض

العقيدة ص ١١ - ١٢

وايضا :

وواجب في حقهم الامانة	وصفت لهم وصف لها الفطانة
وتدل ذا تبليغهم انوا	ويستحيل ضدها كما روى
وجائز في حقهم كالأكل	وكمالهم في الشيا في الحل

الجوهرة ص ١٢

وايضا :

ووصف جميع الرسل بالامانة	والصدق والتبليغ والفطانة
ويستحيل ضدها عليهم	وجائز كالأكل في حقهم

الجريدة ص ١٤ ، ص ٤٧ - ٤٨ ، ص ٥٣

واذا كان الرسول قدوة في السلوك وأسوة حسنة للناس فقد رسب في وعينا القومى أضداد الصفات أكثر من استقرار الصفات ذاتها . فتواری الصدق وراء التهور أو البلادة . وجعلنا الاعراض البشرية مستحيلة ، ورفعنا الزعماء الى مصناف الآلهة ، فلا تموت ولا تمرض ، واضفينا عليها صفات الوجوب وقديسناها عن صفات الاستحالة .

وبالرغم من محاولة بعض الحركات الإصلاحية الأخيرة تحويل صفات النبى الرابع الى خصائص للرسالة العامة ، فالتبليغ أساسا هو ابلاغ الناس الخبر وايصال الرسالة وبالتالي القضاء على تشخيص النبوة التى قد تكون هى الجذر التاريخى لتشخيص السياسة والمبادئ والرسالات فى اشخاص الرؤساء ، سرعان ما تحولت من جديد تحت أثر علوم السيرة الى نبوة مشخصة . بل وامتدت الخصال الرابع وتكاثرت وأصبحت بالعشرات . وتحولت من صفات محددة خاصة بتبليغ الرسالة الى صفات بدنية وجسدية ومزاجية خاصة مثل حسن صورته وبياض وجهه المشوب بالحمرة ونور عقله وذكاء لبه وحكمه وعفوه وصبره وجوده وسخائه وسماحته وشجاعته ونجدته . ثم تمتد الصفات الفردية الى الصفات

وايضاً :

واجب للرسول الكبرام	الصدق والتبليغ للانعام
أمانة ومثلها فطانة	ويستحيل الضد خذ بيانه
الكذب والكتمان والخيانة	ورايح المتنوع البلادة
وجبائز بهم وقوع المرض	بحيث لا يقصد مثل المرض
والاكل والقيام والجماع	فكن لهم حريص الاتباع
وحكمة الوقوع للمشقة	تكثر الاجنور مع تحفة

الوسيلة ص ٤٧

وايضاً ، السنوسية ص ٢ ، ص ٧ — ٨ ، التوحيفية ص ٣ ، الكفاية ص ٢٥ ، ص ٧٤ — ٧٦ ، البيجورى ص ١٠ — ١١ ، الجامع ص ١٤ — ١٦ ، ص ٢٢ — ٢٣ ، ص ٢٦ ، الجوهرة ص ١٢ ، الحصون ص ٢٢ — ٣٥ ، التحقيق ص ١٦١ — ١٦٥ .

الاجتماعية مثل حسن عشرته وأدبه ورحمته ووفائه وتواضعه وعدله وعفته وزهده ووقاره وصحته وهيبته والاعتقاد بنجاة أبويه نظراً لنجاة أهل الفترة كلها هكذا بلا أعمال أو استحقاق أو بعد أحيائهما من جديد وإيمانها به وكأن الله مسيح آخر يبعث الموتى من القبور قبل يوم الدين . وهو ما يظهر في المدائح النبوية والتواشيح الدينية التي تسمع في الموالد والاعياد كما تسمع الاغانى في مدح صفات الزعماء (٣٠٤) .

تاسعا : تواتر الرسالة .

إذا كانت النبوة تقوم على أربعة اطراف المرسل والمرسل اليه والرسالة والمرسل اليهم ، وكان النبى موضوع التوحيد والمرسل اليه هو شخص النبى كتشخيص للنبوة بقيت الرسالة والمرسل اليهم . وأهم ما تتطلبه الرسالة بعد التبليغ هو تواترها أى صحتها التاريخية وبقاؤها بلا تزيف أو تبديل أو تحريف ثم فهمها حتى يمكن أخيراً تطبيقها في الحياة العلمية وتحويلها الى شريعة والى نظام مجتمع ودولة (٣٠٥) .

(٣٠٤). تذكر في مصنفات العقائد المتأخرة عدة صفات أقرب الى ما يذكر في كتب السيرة مثل : حسن صورته ، نور عقله وذكاء لبه ، حلمه وعفوه وصبره ، جوده وسخائه وسماحته ، شجاعته وغيرته ، حياؤه وأغضائه ، حسن عشرته وأدبه وبسط خلقه مع أصناف الخلق ، شفقتة وزحمته على أمته ، وفاؤه وحسن عهده وصلته بالرحم ، تواضعه مع علو منصبه ورفعة رتبته ، عدله وعفته وصدق لهجته ، وقاره وصحته وحسن هيبته ، زهده فى الدنيا ، ويجب أن يعلم أنه أبين مشرب بحبرة على ما قال بعضهم ، ومن حسن الادب مع عترته اعتقاده نجاة أبويه اما بالاعتماد على قول من يقول بنجاة أهل الفترة الذين كانوا قبل بعثة الرسول وهو من جعلتهم واما بالاعتماد على ما ورد فى بعض الآثار أن الله أحيائهما له حتى آمنّا به ! ذلك جائز فى مقدور الله ، الحصون ص ٧٠ — ٧٥ ، الكفاية ص ٨٢ .

(٣٠٥) تركت النقطتان الثانية والثالثة الى عاشر ، بضمون الرسالة . أنظر هذه القسمة الثلاثية فى رسالتنا Les méthodes d'Exégèse وقد عرفناها حينئذ من علم أصول الفقه وليس من علم أصول الدين ..

وتواتر الرسالة لبس معجزة قديمة ولا حتى اعجازا جديدا ولا حفظا
 الهيّا « انا نزلنا الذكر وانا له لحافظون » بل هو نتيجة لعمل علمي
 تاريخي في البحث عن مناهج النقل وطرق الرواية . فصحة الوحي
 "تاريخية ليست معجزة بل هو عمل المؤرخين والرواة والنقلة وعلماء
 الحديث . ومما ساعد على ذلك كتابة الوحي منذ ساعة الاعلان . فلم يمر
 بمرحلة شفوية قد يحدث فيها التغير والتحريف والتبديل . حفظت نصوص
 الوحي كتابة ، وانتقلت من يد الى يد حتى جمعها . ثم جمع الحديث
 بعد ذلك بمنهج النقل الشفاهي التي وضعها علماء الحديث ومنها
 التواتر . لقد حفظ الوحي في آخر مراحلها ودون كلمة ومعنى في حين ان
 الوحي كتابة ، وانتقلت من يد الى يد حتى جمعها . ثم جمع الحديث
 فقط لعدم تدوين الوحي لحظة الاعلان ثم جمعه بعد ذلك دون معرفة
 بمنهج النقل وطرق الرواية بل طبقا لمقاييس عقائدية صرفة ، العقيدة
 الغالبة أو عقيدة السلطة الدينية أو طبقا لقرارات هذه السلطة ذاتها
 حصارا للعقائد المعارضة وتطويقا لها (٣.٦) .

والوحي المكتوب أو الشفاهي قبل التدوين هو نقل أو سماع ،
 وكلاهما خبر . والمخبر ليس جزءا من الخبر لان الخبر يكون جزءا بوجود
 السامع لا بوجود المتكلم . هذا بالاضافة الى ان المرسل باعتباره مخبرا
 أولا هو موضوع التوحيد في نظرية الذات والصفات والافعال والمرسل
 اليه باعتباره مخبرا ثانيا مجرد وسيلة . فالنبوة ليست شخصا بل رسالة
 فلم يبق الا الرسالة والمرسل اليهم ، اي الخبر والسماع .

(٣.٦) من ضمن معجزات الرسول بالنسبة للقرآن بقاؤه بعد وفاته ومعجزات غيره لم تبقى بعد وفاة أصحابها ، التمهيد ص ١١٤ —
 ١١٥ ، الأصول ص ١٨٣ ، الوحي ينقل في التاريخ بالرواية ويكون هو
 دليل اثباته للغائب ، الرسالة ص ١١٥ — ١١٧ أنظر أيضا رسالتنا
 الثانية ، الجزء الثاني : La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une
 herméneutique existentielle à Partir du Nouveau Testament.

والخبر كلام يحتمل الصدق والكذب أى أنه قول أو خطاب يمكن التحقق من صحته وصدقه . لذلك لم تدخل العبارات الانشائية ضمن الخبر . ولكن هل يعنى ذلك أن التمنى والتعجب والاستفهام والتساؤل والاستنكار وكل الصيغ الانشائية لا يمكن إيجاد وسيلة للتحقق من صدقها ؟ هل هى مجرد صيغ انشائية لا تعبر عن واقع على الإطلاق ، أى واقع ، حتى ولو كان واقعا شعوريا ؟ وهل الصيغ الخبرية خبرية تماما دون أن يكون فيها انشاء سواء فيها يتعلق بسلامة الإدراك أو خطئه أو بحياة الشعور وميله أو بصحة القضايا وكذبها ؟ ألا يعبر الخبر نفسه عن رغبة فى وصف الواقع وأصدار أحكام عليه كما هو ؟ وهل هناك واقع مجرد دون رؤية انشائية ؟ اليس الواقع نفسه مكونا من مكونات الموقف الانسانى ؟ ولماذا يدخل النفى والاثبات والمدح والذم والتعجب عند القدماء فى الخبر ويخرج الاستفهام والامر والنهى والاسف والتمنى والسؤال ؟ اليس التعجب صيغة انشائية مثل السؤال والتمنى ؟ (٣٠٧) .

ثم تظهر قسمة الوجود الثلاثية الى واجب وممكن ومستحيل فى تقسيم الخبر . فينقسم الخبر الى ثلاثة أقسام : خبر عن واجب وهو الخبر الضرورى ، وخبر عن ممكن وهو الخبر عن المحال ، وخبر عن ممكن . ثم تظهر نظرية العلم فى الخبر عن الضرورى . اذ يشمل الضرورى المعرفة الحسية والمعرفة العقلية والمعرفة السمعية ، وهى القسمة الاصولية أيضا للإخبار . وفى الخبر عن ممكن يتحدد صدقه أو كذبه بالدليل . والدليل قد يكون داخليا بالاتفاق مع الحس والمشاهدة والعادة أو خارجيا عن طريق التواتر . فالتواتر جزء من نظرية الخبر باعتباره دليلا على

(٣٠٧) اختلف المتكلمون فى الخبر : (أ) كل ما وقع فيه الصدق والكذب ومع ذلك يشتمل على ضروب النفى والاثبات والمدح والذم والتعجب ، وليس منه الاستفهام والامر والنهى والاسف والتمنى والمسألة (ب) الخبر هو الكلام الذى يقتضى مخرجا ، مقالات ج ٢ ص ١١٧ — ١١٨ ، التهيد ص ١٦٠ .

صدق الخبر الممكن (٣٠٨) .

١ — شروط التواتر .

والتواتر يفيد العلم اليقيني وما سواه من مناهج النقل وطرق الرواية لا يفيد الا الظن . وانكار ذلك يؤدي الى انكار النبوة من حيث امكانية نقلها وصحة النقل تاريخيا ، وبوجه خاص انكار صحة القرآن تاريخيا وانتقاله مدونا ، وانكار صحة الحديث تاريخيا وانتقاله شفاهيا . وفي هذه الحالة لا يبقى لصدق النبوة الا صدقها النظري بأعمال العقل ، وصدقها العملي بتحقيقها في الواقع . ولا يفيد التواتر العلم اليقيني بذاته بل بشروطه وهى شروط أربعة تؤدي في مجموعها الى يقين التواتر . واذا ما نقص شرط منها يصبح الخبر آحادا لا يفيد الا الظن . فالآحاد ليس هو الخبر المروى عن طريق واحد ولكنه المتواتر الذى تسقط منه أحد شروطه الأربعة حتى ولو كان مرويا بأكثر من واحد .

والشرط الاول للتواتر هو العدد الكافي من الرواة . ولا يوجد عدد معين كما بل يوجد عدد محدد كيف اى العدد الذى بواسطته يحدث اليقين بصحة الخبر دون حد أدنى بأقل الجمع وهو ثلاثة أو بأكثر الجمع الذى قد يصل الى المائة أو المائتين الى ما لا نهاية . فالأخبار المتواترة بمجموعها وليس بأحاديها تعطى اليقين . فالتواتر كل معنوى لا يتجزأ .

(٣٠٨) الاخبار على ثلاثة أضرب : (أ) خبر واجب وهو خبر عن أمر ثابت بضرورات الحس وبداهات العقل (ب) خبر عن محال ممكن متنع بضرورات الحس وبداهات العقل (ج) خبر ممكن فى العقل لا يشهد بطلانه الحس ، التهديد ص ١٦٠ — ١٦٢ ، ويذكر القاضى عبد الجبار عدة مسائل فى إطار هذه القسمة مثل الكلام فى الاخبار ، فصل فى بيان حقيقة الخبر ، فى بيان ماله يكون الخبر خبرا ، فى أن الخبر لا يصح خروجه عن كونه صدقا أو كذبا الى وجه ثالث ، فى بيان ما يحسن من الخبر ويقبح ، فى بيان اختلاف أقسام الاخبار فيما يقع من الفائدة ، فيها يتميز به كل واحد من الاقسام عن صاحبه ، فيها يعلم بطلانه من الاخبار ، المغنى ج ١٥ ص ٣١٧ — ٣٣٣ ، ج ١٦ ص ٣٩ .

العدد فيه ليس الكم المنفصل بل الكيف المتصل أى ما يمكن بواسطته الحصول على اليقين . فليست المائة مجموع أرقام آحاد تبلغ المائة ولكنها عدد معنوى يعطى اليقين لكونه مائة لا تنقسم . وفى التواتر المعنوى لا يكون العلم مصادرة بل علم بعدى ناشئ من التواتر . ويقين العلم ناشئ من العلم الذى يكتفى بالعدد . فاثبات العلم بعد التواتر ، واثبات اليقين بالعدد الكافى . وكلما زاد عدد الرواة زاد اليقين حتى يحدث اليقين وتتوقف الزيادة فى الرواة عن أن يكون لها أية دلالة ، وبالتالي يحدث التواتر المعنوى وهو مثل الاستقراء المعنوى الذى هو أحد طرق استنباط فى الشريعة (٣٠٩) .

(٣٠٩) حكم كل طبقة حكم ما قبلها بواحد فان من جوز افادة المائة للعلم أجاز افادته التسعة والتسعين له قطعاً ولم يحصره فى عدد . وادعاء الفرق تحكم . فلنفرض طبقة لا تفيد ثم نزيد عليه واحدا واحدا فلا يفيد بالغاً ما بلغ ، المواقف ص ٣٤٧ — ٣٤٨ ، وقوع الوحي فلانه نقل الينا تواتر الوحي الى الانبياء لتبليغ الانبياء ما أمروا بتليغه واستقامة ذلك حتى صار العلم به كالعلم الضرورى ، التحقيق ص ١٦٠ — ١٦١ ، التواتر غير مضبوط بعدد بل ضابطه عندكم حصول العلم به . فاثبات العلم به مصادرة ، المواقف ص ٣٤٨ ، ومن صفاتهم أن يكونوا عدداً يزيدون على الواحد والاثنين والثلاثة والاربعة ، وكل عدد أمرنا الله بالاستدلال ثم على صدق الخبر به ، التمهيد ص ١٣٦ ، ومن صفاتهم أن يكونوا ادوا كل منهم خبراً عن مشاهدة وكان فى الكثرة والعدد كمن وقع العلم بخبرهم ضرورة ، التمهيد ص ١٦٤ ، التواتر هنا التواتر المعنوى لا اللفظى ، شرح الفقه ص ١٥١ ، وعند أبى الهذيل خبر ما دون الاربعة لا يوجب حكماً وما فوق الاربعة الى العشرين يصح وقوع العلم بخبرهم وقد لا يقع العلم « وان يكن منكم عشرون صابرون » (الانفال : ٦٥) ، الفرق ص ١٢٧ — ١٢٨ ، الملل ج ١ ص ٧٩ — ٨٠ ، ويعطى القاضى عبد الجبار عدة مسائل مشابهة مثل : فى أن من حق العلم ألا يقع عند خبر أربعة وما دون ذلك ، فى أن كل عدد زائد عن الاربعة سواء فى تجويز وقوع العلم عند خبرهم ، فى أن العادة فى الخبر الذى يقع العلم عنده يجب أن تتفق ولا تختلف اذا اشترك المخبرون فى القدر والصفة ، فى صفة الخبر الواقع عن الجماعة الذى يمكن أن يستدل على صحته ، فى بيان صحة خبر الواحد أو الجماعة اذا أمضى على جمع عظيم مشاهدة ما خبر عنه ، فى بيان ما يجوز أن تجتمع الجماعة الكبيرة فيه من الانعزال وما لا يجوز ، المعنى ج ١٥ ، ص ٣٦١ — ٣٦٨ ، ج ١٦ ص ٩ — ٢٧ .

م ١٦ — النبوة — المعاد

والشرط الثانى هو استقلال الرواة عن بعضهم البعض بحيث يتمتع تواطؤهم على الكذب فإذا جاز الكذب على واحد فلا يجوز الكذب على الكل .
فالكل ليس مجموع آحاد بل له شخصية معنوية جديدة ، صفاتها استحالة التواطؤ على الكذب نظرا لانتشار الرواة فى جميع أقطار الأرض وعدم اجتماعهم فى مكان واحد أو فى زمان واحد بعد سماع الاعلان بالتبليغ (٣١٠) .

والشرط الثالث هو تجانس انتشار الرواية فى الزمان أو العلم باستواء الطرفين فى الرواية ، استواء أول الرواية مع وسطها وآخرها من حيث الانتشار . فقد يكون أول الرواية غير منتشر فى الجيل الاول ثم يتزايد انتشارها فى الاجيال اللاحقة نظرا للمصالح الجديدة التى كانت وراء هذا الانتشار . وقد تكون الرواية فى اولها منتشرة فى الجيل الاول ثم تتوارى فى الاجيال اللاحقة نظرا لظهور مصالح جديدة معارضة كانت وراء الصمت عنها وكتبتها . الحالة الاولى من الاقل انتشارا الى الاكثر انتشارا والحالة الثانية من الاكثر انتشارا الى الاقل

(٣١٠) من قال بحصول المعجز لا يمكن لمن لم يشاهده الا بالتواتر ولكنه لا يفيد العلم لوجوه : منها أن أهل التواتر يجوز الكذب على كل واحد منهم فكذا الكل اذ ليس كذب الكل الا كذب واحد ، المواقف ص ٣٤٧ ، والرد على ذلك بتفريق الاوطان ، وتباعد الديار ، واختلاف الانساب ، وتغاير الاسباب ، التمهيد ص ١٦٤ ، بعث الرسول فى الدنيا الى أن بلغ أصحابه حد التواتر الذى يكون قولهم مفيدا للعلم ، المعالم ص ١١٣ ، فى اثبات التواتر واستحالة الكذب على أهله ، التمهيد ص ١١٢ — ١١٤ ، التمهيد ص ١٦٢ ، ينكر النظام حجة التواتر اذ يجوز تواطؤ أهل التواتر على وضع الكذب ، الفرق ص ١٤٣ — ١٤٤ ، ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، أنكر النظام الخبر المتواتر ، مع خروج ناقلين عند سماع الخبر عن الحصر ومع اختلاف هم الناقلين واختلاف دواعيها يجوز أن يقع كذبا ، هذا مع قوله بأن من أخبار الآحاد ما يوجب العلم الضرورى ، الفرق ص ٤٣ ، لذلك قيل عن النظام أنه عاب أصحاب الحديث ورواياتهم ، الفرق ص ١٤٧ — ١٤٨ ، وعند ضرار وحفص الفرد الحجة بعد الرسول فى الاجماع فقط وما ينقل عنه فى أحكام الدين من أخبار الآحاد فغير مقبول ، الملل ج ١ ص ١٣٤ .

انتشارا . أما تجانس الانتشار عبر الاجيال خاصة في الفترة الشفاهية
فيبين عسدم تغير الظروف وتجدد المصالح وحياد الراوى . وبالتالي
أصبحت الرواية معروفة عند الكافة ، ينقلها الكافة عن الكافة من جيل
عن جيل دون ذبوع زائد أو كتمان مريب (٣١١) .

والشرط الرابع هو الاخبار عن حس . فالرواية في أصلها اخبار
عن حس ومشاهدة ، سمع أو بصر ، وشهادة الحس مع أوائل العقول
مكونان رئيسيان في نظرية العلم قبل المكون الثالث وهو النقل . فصحة
النقل قائمة أولا على شهادة الحس وأوائل العقل وبداهة الوجدان .
يقين التواتر اذن ليس خارجيا فحسب اى الاتفاق مع مجرى العادات بل
هو أيضا يقين داخلى بالاتفاق مع ما يحس به الانسان من نفسه وما
يشعر بوجوده ، وذلك ما يجعل العلم الناتج عن التواتر علما اضطرانيا .
يعطى التواتر اذن حقائق بديهية حسية وحدسية ووجدانية ثابتة لا تتغير ،
يدركها الحس ويراه العقل ويشعر بها الوجدان لاول وهلة وبعد
سماعه (٣١٢) . ومن هنا تأتى استحالة المعجزات لان شرط نقلها هو
التواتر وشرط التواتر الاخبار عن حس ، والمعجزة تناقض ضرورات الحس

(٣١١) شرط استواء الطرفين والواسطة ولا سبيل الى العلم به ،
المواقف ص ٢٤٨ ، ومن صفاتهم اذا كانوا خلفاء لسلف ، ولسلفهم سلف
ان يكون اول خبرهم كآخره ووسط ناقله كطرفيه في أنهم قوم بهم يثبت
التواتر ويقع العلم بصدقهم اذا نقلوا عن مشاهدة ، التمهيد ص ١٦٤ .

(٣١٢) يجب أن يكونوا عالمين بما ينقلونه علم ضرورة واقعا عن
مشاهدة أو سماع أو مخترع في النفس من غير نظر واستدلال والا لم
يقع العلم بخبرهم ، التمهيد ص ١٦٢ - ١٦٣ ، عند أبى الهذيل الحجة
عن طريق الاخبار فيما غاب عن الحواس من آيات الانبياء وفيها سواها
لا تثبت بأقل من عشرين نفسا فيهم واحد من أهل الجنة أو أكثر ، الفرق
ص ١٢٧ - ١٢٨ ، الملل ج ١ ص ٧٩ - ٨٠ ، ما أخبر به جماعة
يستحيل تواطؤهم على الكذب عادة في أمر محسوس ، شرط صحة
الاعتقاد الا يكون فيه شيء يمس التنزيه ، الرسالة ص ٢٠٠ - ٢٠٢ ،
ومن صفاتهم أن يكونوا عددا ، كل منهم يخبر عن مشاهدة ، التمهيد
ص ١٦٤ .

وبداهات العقول . ولا يوجد دليل عقلى على اثبات الكرامة أو المعجزة
الا الخبر . ولما كانت رواياتها كلها ينقصها شروط التواتر ، فهي كلها
آحاد لا تفيد الا الظن . وان غياب الاتفاق مع الحسن ليعادل رواية
عشرين راويا فيهم واحد من المبشرين بالجنة (٣١٣) ، وبالإضافة الى النقد
التاريخى للروايات المتضمنة للمعجزات فانه يمكن القيام بنقد داخلى .
فعلى فرض صحة الرواية فانه يجوز ان تكون المعجزة خطأ فى الادراك
أو جهلا بالواقعة أو خطأ فى التصورات أو عدم دقة فى التعبير ، واستعمال
الاساليب الانشائية بدلا عن القضايا الخبرية خاصة فى عصر لم يكن
الشعور التاريخى فيه محايدا بل كان ملتزما انفعاليا بالوقائع المروية ،
ويميل بطبيعته الى التفضيم والتضخيم من أجل التأثير على النفوس . فقد
كانت الغاية من الرواية نشر الدين والدعاية له كما هو الحال فى معظم
الروايات فى تاريخ الاديان خاصة المسيحية وانتشارها فى الجماعة الاولى .

(٣١٣) ولكن أهل السنة الاشاعرة يقبلون رواية المعجزات حتى
ولو لم ينطبق عليها شروط التواتر وبالتالي كانت آحادا منذ الاجيال الاولى
حتى الحركات الاصلاحية الحديثة . فلديهم صح النقل ووجب التصديق
ولا يجوز الانكار . ان لم تفدنا باحاديثها علما بوقوعها فهي بمجموعها
افادتنا علما قطعيا وبقينا صادقا بأن خوارق العادات قد ظهرت على ايدى
اصحاب الكرامات ، النهاية ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، ونحن معشر المسلمين
من أهل السنة والجماعة نؤمن بكرامات الاولياء لورود النصوص الشرعية
بذلك ونقل الاخبار الكثيرة بوقوع خوارق العادات لكثير من الصالحين
اكرمهم الله بها ، الحصون ص ٤٩٧ — ٤٩٩ ، قصة اصحاب الكهف ،
الموافق ص ٣٧٠ ، كرامة زكريا ، البحر ص ٥٦ — ٥٨ ، استدلال الزاهبون
الى الجواز بما جاء فى الكتاب من قصة الذى عنده علم الكتاب الواردة
فى خبر بلقيس من احضاره عرشها قبل ارتداد الطرف وقصة مريم وحضور
الرزق عندها وقصة اصحاب الكهف ، الرسالة ص ٢٠٤ — ٢٠٦ ،
اثبتوا الموحدون لاستفاضة الخبر مثل (ا) صاحب سليمان واثبانه لعرش
بلقيس قبل ارتداد الطرف اليه (ب) رؤية عمر على مقبرة بالمدينة جيش
نهاوند وقوله : يا سارية ، الجبل . وسمع سارية ذلك الصوت على
مسافة زهاء ٥٠٠ فرسخا حتى صعد الجبل وفتح الكمين للعدو وكان سبب
الفتح (ج) قصة سفينة مولى الرسول مع الاسد (د) قصة عمير الطائي
مع الذئب حتى قيل له حكم الذئب (هـ) قصة اهبان بن صيفى وأبى ذر
الغفارى مع الوحش ، الاصول ص ١٨٤ — ١٨٥ .

النبوة اذن واقعة بيقين التواتر ، والتواتر أساس المعرفة التاريخية .
يستحيل معه التواطؤ على الكذب ، وبه نقلت أعلام الانبياء . التواتر
يفيد اليقين ، وهو يقين قائم على العادة وعلى استقراء الوقائع وحكم
العادة . ولما كان الخبر وسيلة لاعطاء بداية يقينية أولية يبدأ منها
العقل كان لابد ان يعطى علما ضروريا . فاذا ما أعطى بداية ظنية فان
البناء كله ، المعرفى والسلوكى يكون ظنيا .

فاذا ما افاد التواتر العلم لشروطه الاربعة فان الآحاد لا يفيد الا
الظن . وخبر الواحد ليس هو الخبر الذى يرويه واحد بل هو الخبر
الذى يفقد شرطا من شروط التواتر الاربعة ، ومن ثم يكون ظنيا فى العلم
وان ظل يقينيا فى العمل . ولما كان علم التوحيد علما نظريا لا عمليا فخير
الواحد فى العقائد لا يكون أساسا لليقين . ولا يقال فى العقائد بالظن .
ولما كانت معظم روايات السمعية آحادا وخبر الواحد لا يعطى الا الظن
فى النظريات استحال تأسيس السمعية وهى الشق الثانى فى علم أصول
الدين بعد الشق الاول وهى العقلية ، التوحيد والمعدل . ولما كان
لا ينتج عنها عمل او فرض او شريعة باستثناء موضوعى النظر والعمل ،
والإمامة والسياسة فأهميتها فى الحياة العملية أهمية غير مباشرة عن
طريق الأثر النفسى للعقائد وليس عن طريق الواجبات والفروض . لذلك
يمكن اللجوء الى البناء الشعورى لخبر الواحد والبحث عن شروط الراوى
الواحد حتى يكون للرواية أكبر قدر ممكن من الصحة التاريخية وبالتالي
من اليقين العلمى . وهى أيضا شروط أربعة : الإسلام والعدالة والضبط
والبلوغ ، وهى صفات موضوعية لشعور الراوى تضمن سلامة ادراكه
وخلوه من الهوى وحياده . فالإسلام شرط الالتزام بالتبليغ والانتساب
الى حضارة والولاء لمبادئها . والعدالة شرط أخلاقى ، حياد الشعور
وسلامته من الهوى . والضبط شرط ادراكى بالنسبة لسلامة الحواس ،
السمع والحفظ والاداء ، الاذن والذاكرة واللسان . والبلوغ شرط عقلى
حتى يتم الاتفاق بين الحس والعقل والنقل . وما سوى ذلك من شروط
خاصة اذا كانت لا تتوافر فيها الموضوعية لا تدخل كعامل فى اليقين .
أحوال الشعور اذن ، وضعه أم حياده ، ضرورة لمعرفة صدق الخبر .

وتعلم هذه الاحوال بتحليل الشعور وليس بالخبر والا تحول الامر الى دور . ، تعرف الاحوال بالخبر ويعرف الخبر بالاحوال ، مثل أن يكون أحد الرواة من العشرة المبشرين بالجنة أو من أهل الجنة الذين لا يحصى عددهم والذين ما زالوا في غياب المجهول لم تتم أعمالهم بعد حتى يكون لهم استحقاق (٣١٤) . ولا يوجد وسط بين التواتر والآحاد . المشهور الذي هو في الاصل آحاد ثم أصبح متواترا هو آحاد لانه تواتر ينقصه شرط التجانس في الزمان . ولما كان الآحاد هو التواتر مع نقص أحد شروطه فان الخبر في النهاية لا يكون الا متواترا حتى يفيد العلم القطعي (٣١٥) .

(٣١٤) ومع ذلك يعتد أهل السنة الاشاعرة على خبر الواحد ويعتبرونه مصدرا للعلم . فلو أوجب التواتر العلم لأوجب خبر الواحد . واللازم منتف . بيان الملازمة أن التواتر لا يشترك فيه اجتباع أهله اتفاقا بل يحصل بخبر واحد بعد واحد ، فالموجب له هو الخبر الآخر ، الموافق ص ٢٤٨ ، هذا الخبر لا يوجب العلم ولكن يوجب العمل أن كان ناقله عدلا ولم يعارضه ما هو أقوى منه ، التمهيد ص ١٦٤ ، وكان الخياط ينكر الحجة في أخبار الآحاد وما أراد بانهكاره الا انكار أكثر أحكام الشريعة فان أكثر فروض الفقه مبنية على أخبار من أخبار الآحاد ، الفرق ص ١٨٠ ، ولم يوجب أبو الهذيل بأخبار الكفرة والفسقة حجة وان بلغوا عدد التواتر الذي لا يمكن تواطؤهم على الكذب اذا لم يكن فيهم واحد من أهل الجنة ، الفرق ص ١٢٧ — ١٢٨ ، الملل ج ١ ص ٧٩ — ٨٠ ، من ورد عليه الخبر بأن الخمر قد حرمت وأن القبلة حولت فعليه أن يعلم أن الذي أخبره مؤمن أو كافر . وعليه أن يعلم ذلك بالخبر وليس عليه أن يعلم ذلك بالخبر ، في أن من حق المخبرين ألا يعتبر فيهم من الصفة الا ما ذكرناه من كونهم عالمين بما أخبروا عنه باضطرار دون كونهم مؤمنين وكونهم ممن لا يغير ولا يبدل ، في أن العلم بخبر الواحد أو الجماعة لمقارنة اماره وسبب ما يتصل بذلك لا يقع ، في أن من حق هذا المخبر الا يؤثر في صحة العلم به التكذيب والتصديق ، المغنى ج ١٥ ص ٣٨٢ — ٤٠٠ ، الكلام في خبر الواحد ، في جواز ورود التعبد بخبر الواحد ، في أن اليقين يدور بذلك ، المغنى ج ١٧ ص ٣٨٠ — ٣٨٥ .

(٣١٥) الاخبار المروية ثلاثة مراتب (أ) متواتر وهو ما رواه جماعة عن جماعة لا يتصور تواطؤهم على الكذب ، ومن أنكره كفر (ب) مشهور وهو ما رواه واحد عن واحد ثم جمع عن جمع لا يتصور توافقهم على

فإذا ما استحال يقين التواتر لسند الرواية بضرورة مطابقتها للحس والعقل فانه يبقى ضرورة مطابقة متن الرواية أساسا ليس فقط مع الحس والعقل بل مع الواقع أيضا . وان لم يكن تواتر الرسالة دليلا على صدقها تكون مطابقتها لمبادئ العقل وضرورات الواقع أدلة أخرى على صدقها . فالمطابقة لا تكون مع التاريخ وحده بل أيضا مع بدايات العقل ومع مصالح الناس . الوحي اثبات لحقائق العقل والواقع . وقد يدخل الشعور في التعريف وتكون المطابقة أو عدم المطابقة بعلم أو بعير علم . وقد يدخل بعد ثالث للتعريف في نشأة القضية ذاتها هل هي خبر أى سمع ونقل من وحي أم هي خبر قائم على الإدراك والتصور ثم الإيصال والمشافهة . لا يعلم صدق الخبر أو كذبه الا بعد التحقق في الواقع لا قبله . وقبل التحقق يكون الخبر مجرد افتراض . مضمون الخبر لا يقل أهمية عن روايته ، ومتن الرواية أحد وسائل تحقيق صدقها مثل سندها . والتحقق من صدق المتن لا يقل أهمية عن التحقق من صحة السند (٣١٦) .

==
الكذب (ج) خبر الواحد وهو أن يرويهِ واحد عن واحد فلا يكفر جاحده غير أنه يأنم بترك القبول إذا كان صحيحا أو حسنا ، شرح الفقه ص ١٥١ ، في الدلالة على أن في الاخبار ما يكون طريقا للعلم ، في أن العلم الواقف عن هذه الاخبار ضرورى وليس باكتساب ، في أن من حق من يقع العلم عند خبرهم أن يكونوا عالمين بما خبروا عنه باضطرار ، المغنى ج ١٥ ص ٣٢٤ — ٣٧٦ .

(٣١٦) ومما يدل على صحة ارسال الله وجوازه هو أنه اذا لم يكن في ارسالهم افساد التكليف ولا ابطال المحنة ولا ايجاب قلب بعض الأدلة ولا اخراج القديم عن قدمه ولا قلب لبعض الحقائق ولا الحاق صفة النقص بالمرسل ، وكان في ارساله تعريض لخلق من المكلفين لثواب جزيل ونفع عظيم صح ذلك في حكمه وكان عدلا من فعله ، التمهيد ص ١١٢ ، واختلفوا في الصدق والكذب (ا) الصدق هو الاخبار عن الشيء على ما هو به . والكذب الاخبار عنه بخلاف حقيقته بعلم وقع أم بغير علم (ب) الصدق الخبر عن الشيء على ما هو به اذا كان معه علم الحقيقة والكذب أما

٢ — تطبيق شروط التواتر على الكتب المقدسة .

وشروط التواتر ليست خاصة برسالة دون رسالة أو بكتاب دون كتاب أو بأمة دون أمة . فهي شروط واحدة تنطبق على أية رسالة وعلى أى كتاب ولدى أية أمة . ولو أنها تخرج من كتاب خاص وحالة خاصة إلا أنه يمكن تعميمها حتى تستقل كمناهج رواية وطرق نقل يصح تطبيقها على كل الكتب المقدسة الأخرى في مراحل الوحي السابقة أو حتى روايات الأدب الشعبي وروايات الشعر العربى القديم . وتبرز قوة الوحي في آخر مرحلة له من حيث تواتر الرسالة وصحتها في التاريخ ونقده لتحريف الكتب المقدسة الأخرى تاريخيا وعقائديا وسلوكيا ، من حيث الصحة التاريخية ، وفهم العقائد ، وسلوك أهل الكتاب (٣١٧) .

==
الآخبار عنه بخلاف حقيقته أو الخبر عن الشيء بخلاف ما هو عليه بغير علم . والصدق ذو شروط شتى منها صحة الحقيقة والعلم بها « وأمر الله به » . والكذب له شروط ، علم الحقيقة كالعلم باعتقاد نفيها ، والنهي من الله عنه ، ما وقع بغير علم خبر عائر لا يسمى صدقا ولا كذبا ، مقالات ج ٢ ص ١١٨ — ١١٩ ، واختلفوا هل يسمى الخبر صدقا قبل وقوع مخبره أم لا بين الإثبات والنفي ، مقالات ج ٢ ص ١١٩ ، وقد ذكر القاضى عبد الجبار عدة مسائل منها : فيما يجب أن ينقل من الأخبار وما لا يجب ذلك فيه ، فيما لا يجوز فيه الكتمان وفيما لا يجوز فيه ، فما يعلم انتقاء المخبر عنه أو يترك نقله على طريقة مخصوصة ، المغنى ج ١٥ ص ٤٠٥ — ٤٠٩ ، ج ١٦ ص ٤١ .

(٣١٧) يظهر ذلك بوجه خاص عند ابن حزم فيتحدث عن وجوه النقل عند المسلمين ويفصلها في ست (أ) شيء ينقله أهل الشرق والغرب جيلا عن جيل بلا اختلاف بين مؤمن وكافر مثل القرآن (ب) شيء نقلته الكافة عن مثلها حتى الرسول مثل معجزات الرسول (ج) ما نقله الثقة عن الثقة حتى النبى ومعلوم الرواة (د) ما نقله الثقة عن الثقة عن النبى حتى قبل النبى بواحد (هـ) ما نقله الثقة عن الثقة عن النبى وأحد الرواة مجرح (و) ما نقله الثقة عن الثقة حتى النبى وأحد الرواة مجرح مع زيادة أو نقصان ، الفصل ج ١ ص ٨٢ — ٨٥ ، وذلك ردا على اعتراضات أهل الكتاب على المسلمين مثل (١) مدح القرآن للحواريين وحديث القرآن عن

فإذا ما طبقت شروط الفواتر ومناهج النقل وطرق الرواية على الكتب المقدسة السابقة ، التوراة والانجيل فسرعان ما يظهر تحريفها وتبديلها كما وصف القرآن وكأن الاكتمال يفترض التاريخ ، والبناء يكشف عن التطور ، وتدوين آخر مرحلة مقياس لما كان يمكن أن يتم في المراحل السابقة . وقد يستقل هذا الموضوع عن النبوة ويصبح جزءا مستقلا ويكون موضوعا جديدا أقرب الى تاريخ الاديان ونقد النصوص . وهو ما تحول بعد ذلك في حضارة أخرى ، هي الحضارة الغربية الحديثة ، وبفضل الحضارة الاسلامية الى علم مستقل باسم « النقد التاريخي للكتب المقدسة » . كما استقل من قبل أحد اوصاف الذات الست وهي الوجدانية لتصبح تاريخا للوجدانية مقلوبا أى عقائد الشرك والوثنية في الفرق غير الاسلامية (٣١٨) . وتظهر المناهج الاسلامية سواء

عقائد المسيحية مثل الرفع (ب) تشبيه القرآن لا يقل عن تشبيه التوراة والانجيل (ج) نقل القرآن وفيه اختلاف أيضا في القراءات والكتابة والنقل ، والاهم في الحديث ، الفصل ج ٢ ص ٧٧ — ٨٢ .

(٣١٨) كان هذا الموضوع من أولى الاختيارات منذ ثلاثية الشباب « مناهج التفسير » ، « تفسير الظاهريات » ، « ظاهريات التفسير » ، وكلها بالفرنسية . قد كتبت الجزء الثالث منها « ظاهريات التفسير » محاولة في التفسير الوجودي ابتداء من العهد الجديد « La Phénoménologie de L'Exégèse, essai d'une herméneutique existentielle à Partir du Nouveau Testament,

لأثبات التحريف في الانجيل كما يفعل القدماء . ابتداء من الافتراضات القرآنية واعتمادا على علم « النقد التاريخي للكتب المقدسة » في الحضارة الغربية الحديثة . واستمر الاهتمام في ترجمتنا لاسبينوزا « رسالة في اللاهوت والسياسة » وفي مقدمتنا لها ، وكذلك في ترجمتنا للسنج « تربية الجنس البشري » وبقى أعماله اللاهوتية وفي مقدمتها « فرض جديد خاص بكتاب الاناجيل باعتبارهم مؤرخين بشر ١٧٧٨ » والذي لم ينشر بعد ، أيضا دراستنا « تاريخ الاشكال الادبية » ، ألف ١٩٨٠ ، وكذلك كتابنا بالانجليزية Religious Dialogue and Revolution

وسنعيد دراسة الموضوع في القسم الثالث من التراث والتجديد بعنوان « نظرية التفسير » ، أنظر « التراث والتجديد » ص ٢١٥ — ٢١٨ .

من علم أصول الفقه أو من مصطلح الحديث والتي استمد منها علم أصول الدين هذا الجزء عن تواتر الرسالة في موضوع النبوة . وترفض النظريات اللاهوتية في النقد مثل رفع الله كلامه من الصحف لانتقاده . من التحريف وهو مثل حفظ الله كلامه في القرآن . فالتوراة الصحيحة والانجيل الصحيح لم يرفعهما الله بل ضاعا إما في مرحلة الشفاهى أو تم تحريفهما وتبديلها زيادة ونقصانا في مرحلة النقل الكتابى .

ويمكن تصنيف أحكام القدماء على التوراة والانجيل وكيف أنهما لم يستوفيا نقلهما شروط التواتر في ثلاث قضايا رئيسية . الاولى تحريف النصوص وتبديلها وتغييرها وبالتالي عدم صحتها تاريخيا . وتستعمل لاثبات هذه القضية مناهج تحليل النصوص وذكر أهمها وأسماؤها وضياح النصوص مع ذكر العوامل الاجتماعية والسياسية التي كانت وراء النقل وحال الدولة قبل السقوط وبعده ودور الاخبار في التزييف . والثانية سوء فهم هذه النصوص المحرفة وتزييف عقائدها وضياح التوحيد والعدل وانكار النبوات والمعاد ونهاية العمل الصالح وسقوط الدولة . فأصبح التحريف مضاعفا ، تحريف النصوص أولا ثم تحريف العقائد ثانيا . والثالثة سوء أفعال أهل الكتاب وعدم قيام النصوص بدورها الرئيسى في توجيه سلوك الافراد والجماعات .

فالتوراة التي بين أيدينا اليوم محرفة ومبدلة وليست منزلة من عند الله . ولم تبق التوراة واحدة لم تتغير ولم تتبدل عبر الاجيال . فتاريخ النص يثبت هذا التغير والتبديل سواء اثناء قيام الدولة أو بعد انقراضها . وتختلف السبعينية توراة عزرا الاولى وليست مطابقة لها . ولا يوجد اتصال بين الانبياء والرواة بل تنقطع سلسلة الرواة ولا تتعدى كونها مشهورة . وهى مملوءة بالاططاء التاريخية ، فهناك تواريخ يقص فيها موسى حياته قبل مولده وبعده وفاته وضعها الاخبار على لسانه . فقد كان لهم دور بارز في التحريف والتبديل في النصوص والشرائع . وهى مملوءة بالاضطراب الزمانى وتحتوى على خلط في الانساب واضطراب في احصاء الاجيال . كما أنها مليئة بالوقائع المعارضة لحوادث

التاريخ وعلوم الطبيعة والجغرافيا في وصف انهيار الارض ومصائبها ومنابعها وروافدها . ويناقض بعضها البعض من حيث التحديدات المكانية مما يكشف عن خطأ المترجم ووضع الاحبار . فالتوراة مناقضة للواقع التاريخي والجغرافي ، (النقد الخارجي) ومناقضة فيما بينها (النقد الداخلي ، ومراجعة الكتاب على نفسه) (٣١٩) . وبالنسبة للقضية الثانية ، سوء فهم العقائد ، فهي مملوءة بالتنشبيه وهو مضاد للتنزيه . وتوحى بعض عباراتها بتعدد الآلهة . وكيف يصارع يعقوب الله أو الملائكة ؟ كيف يعجز الله صراع يعقوب ؟ وما الفائدة من صراع نبي وملاك ؟ كل ذلك مظاهر للتنشبيه . وكيف يجوز البدء على الله ؟ وكثيرا ما تبطل النبوات وينكر البعث والجزاء . وفي المعجزات تقوم السحرة كما تقوم الانبياء باجراء المعجزات . وكثيرا من رواياتها تناقض الحس والعقل (٣٢٠) . اما القضية الثالثة الخاصة بالسلوك فان كثيرا من اشعارها مثل « شعر الاشعار » (نشيد الانشاد) كلام أحق لا يعقل مضاد للاخلاق ولتنزيه الله . وكثيرا من مطالبها مضادة للكمال الخلقى ، ومحال أن تأتي شريعة الانبياء بما لا يفهم أو يضاد الاخلاق . وتتناقض التوراة مع القانون الخلقى للاستحقاق ثوابا أو عقابا في اهلاك قوم لوط ، الصالحين والطالحين . والنبي مضاد للاخلاق كما هو الحال في قصة ضيوف ابراهيم المنتحلة . اذ كيف يرتكب الانبياء المحرمات ؟ وكيف يقع ابنائهم وبناتهم في المحرمات ؟ كيف يطيع النبي أهواء قومه ؟ وأخيرا لم يتحقق المعاد في التوراة باحتلال العبرانيين من الفرات الى النيل وان كانوا قد احتلوا فلسطين واجزاء من لبنان وسوريا ومصر (٣٢١) .

-
- (٣١٩) الفصل ج ١ ص ٩٣ — ١٠١ ، ص ١٠٨ — ١١٤ ، ١٢٠ — ١٢١ ، ص ١٢٧ ، ص ١٣٠ — ١٤٧ ، ص ١٥٦ — ١٦٠ .
- (٣٢٠) الفصل ج ١ ص ٩٢ — ٩٥ ، ص ١١١ — ١١٣ ، ص ١٢١ — ١٢٧ ، ص ١٢٩ — ١٣٠ ، ج ٢ ص ٤ — ٦ ، ص ١٤ — ١٩ .
- (٣٢١) الفصل ج ١ ص ٦ ، ص ٩٦ ، ص ١٠٢ — ١١١ ، ص ١١٤ — ١١٧ ، ج ٢ ص ٦ ، ص ١٤ — ١٦ .

أما بالنسبة للإنجيل فتبرز نفس القضايا الثلاث : التحريف في النصوص ، سوء فهم العقائد ، وأخيرا قضية السلوك الخلقي . فبالنسبة للقضية الأولى يبدأ تاريخ المسيحية بمؤامرة يهودية نفذها بولس مثل مؤامرة عبد الله بن سبأ . فبولس هو المسؤول عن تبديل المسيحية ووضع شرعة جديدة . وهناك عديد من التناقضات داخل كتب النصارى مع التاريخ والوقائع والحوادث ، واختلاف في التواريخ وعمر الأجيال من آدم الى ابراهيم ، وهو خلاف قائم أيضا بين السبعينية وتوراة اليهود . وفي الإنجيل أيضا تناقضات بالنسبة للتوراة فهل هى نسخ لها ؟ والاختلافات في الروايات في الزمان والمكان والرتبة والمال كثيرة مثل رواية اختيار المسيح للتلاميذ في الإنجيل الأربعة ، وروايات جدد التلاميذ له مرة قبل أن يصيغ الديك ومرة بعده ، وتناقضات في روايات الايمان عند التلاميذ . وكيف يعطى المسيح للتلاميذ قوة على الاسباط الاثنى عشر وفيهم يهوذا ؟ وهناك اختلافات كثيرة بين الإنجيل الأربعة . كما أن هناك إنجيل أخرى كثيرة غير الإنجيل الأربعة تحتوى على كثير من اقوال المسيح الصحيحة ولكن لا تعترف بها الكنيسة لانها لا تقر بعقيدة التثليث . وهناك تناقضات في دخول المسيح القدس ، وتناقضات في نسب المسيح في بدء الخليق وهى فوائح الإنجيل الأربعة . كما أن معجزاته مضطربة ومتناقضة تقوم على الكذب في النقل . ولا توجد تفرقة بين السحر والمعجزة كما هى الحال في التوراة ، فالانبياء الكذابون يقومون باجراء المعجزات . وكثير من أمثال المسيح غير مطابقة للواقع مما يدل على وضعها خاصة في أمثال الزرع ، والمسيح غير خبير بالفلاحة مثل الذى وضعها . وثبتت مقدمة انجيل لوقا بأن الإنجيل مؤلفة باعترافه من نصوص سابقة ولبست رواية متواترة أو شهادة عيان مباشرة (٣٢٢) . أما بالنسبة لسوء فهم النصوص وتزييف العقائد فتأتى عقيدة التثليث

(٣٢٢) الفصل ج ٢ ص ١٩ — ٢٦ ، ص ٣١ — ٣٤ ، ص ٣٧ — ٣٨ ، ص ٤٣ — ٤٥ ، ص ٤٩ — ٥٠ ، ص ٥٣ — ٥٧ ، ص ٦١ — ٦٤ ، ص ٧١ — ٧٦ .

كنموذج فريد . فقد تمت استعارة لغة الابوة والبنوة من التوراة ومن الديانات القديمة والتي على اساسها قامت كل العقائد الاخرى الباطلة المناقضة لشهادة الحس وأوائل العقل وبداية الوجدان . وهى لغة مجازية تم تأويلها حرفيا لتصبح حقيقة . مع أن كثيرا من النصوص من داخل الاناجيل نفسها تؤيد أن المسيح انسان وليس الها . ويتعرف المسيح نفسه وعلى لسانه بأنه نبي وأنه ابن الانسان . وقال ذلك مرات عديدة أكثر مما قال أنه اله أو ابن الاله . فالالوهية قد اعطيت للمسيح فيما بعد من الاجيال اللاحقة . فهى رؤية بعدية ، اسقاط من الحاضر على الماضى وليست رؤية قبلية من الماضى الى الحاضر . وقد ساهم فى ذلك أبناء الكنيسة وكانوا وراء كل ضلال . وزاد على ذلك أثر اليهودية على النصرانية بالرغم من تحذيرات سلس وتأكيده على التمايز والانفصال ضد الخلط والاتصال . وقد اتضح هذا التناقض أيضا فى نظرية الكلمة فى أول انجيل يوحنا . وهناك تناول على القدرة الالهية وطعن فى التوحيد . فليس المسيح الانبى لا شأن له بالاب . وكيف يتوالد الابن عن الاب ؟ وهى كلها فى الحقيقة معانى مجازية تدل على درجة القرب والتعاطف بين البشر . ولكن تحولت القاب المسيح مثل الابن والمعلم والسيد الى عقائد فعلية شخصية شيئية وليس مجرد وصفه بأنه الابن الصالح . كما أن علاقة المسيح بالكون متناقضة اذ أنه بشر واله وطبيعة فى آن واحد . وامتحان الشيطان للمسيح يدل على أنه أقوى منه . فكيف يكون الشيطان أقوى من الله ؟ وهناك تناقضات عديدة أخرى فى رواية الصلب ، حول من حمل جثة المسيح ، وحول اللصين ، مرة كلاهما كافر ، ومرة واحد كافر والآخر مؤمن ، وكذلك فى اقوال المسيح على الصليب . وقال المسيح بالرجعة ولم يرجع مما يدل على عدم تحقيق النبوة . كما وعد المسيح أنه أتى ليتكلم بلغة لا يعلمها أحد ولم يتحقق الوعد . وهناك أيضا تناقضات فى رواية البعث وفى تصورات . فكيف يجلس المسيح على يمين الله ؟ وهناك تناقضات أخرى عديدة بالنسبة للملائكة وأمور المعاد . والروح القدس ليس خاصا بالمسيح وحده ولكنه عام لكل الانبياء . وبالتالي فلا مجال لتفضيل نبي على نبي أو فى تفضيل البشر على الانبياء ، وتشويه صور الانبياء السابقين مثل التناقضات التى فى

رواية يحيى المعدادان . وكيف يقوم التلاميذ بمعجزات وفيهم الجبان والخائن ؟ وكيف يشك التلاميذ المؤيدون بالروح القدس في المسيح وفي نفس الوقت يجرون المعجزات ؟ وهل كانت مريم على دين المسيح والتلاميذ أم على أى دين (٣٢٣) ؟ أما بالنسبة لقضايا الاخلاق والسلوك فان عقائد الخطيئة الاولى والخلص والفداء تعارض حرية الاختيار والمسؤولية الفردية وقانون الاستحقاق . هناك اجبار متبادل من الله على الانسان ومن الانسان على الله ، وكل ضد العدل كما كان التجسد ضد أصل التوحيد . كما ان كثيرا من الوعود التى اعطاها المسيح بالنسبة الى مغنم الدنيا لم تتحقق . وكثير من الشرائع المنقولة عنه لا تطابق العقل والواقع ولا ندرى من خلال النصوص ، هل رسالته رسالة حرب أم سلام ؟ والحقيقة ان كل هذه النتائج لها ما يؤيدها في علم النقد التاريخي للكتب المقدسة الذي نشأ بعد ذلك في الحضارة الغربية الحديثة بأكثر من ألف عام . اعتد القدماء فيها على المادة الموجودة في عصرهم . ولم يستعملوا أحكام القرآن على الكتب السماوية الاخرى الا كافتراضات يمكن التحقق من صدقها في التاريخ (٣٢٤) .

عاشرا : مضمون الرسالة .

تنتهى النبوة في آخر المطاف الى كوئها رسالة متواترة أى صحيحة تاريخيا . وبعد ذلك يأتى الموضوع الاخير وهو مضمون الرسالة وفحوى الخطاب : وهو الموضوع الذى تناوله علم أصول الفقه . ومع ذلك توجد بعض مواده في علم أصول الدين . ويكون السؤال : هل مضمون النبوة غيبى أم حسى ؟ نظرى أم عملى ؟ عقائدى أم تشريعى ؟ واذا

(٣٢٣) الفصل ج ١ ص ٢٦ — ٣١ ، ص ٤٨ — ٤٩ ، ص ٥١ — ٥٤ ، ص ٥٧ — ٦٧ ، ص ٦٩ — ٧١ ، ج ٢ ص ٣٦ — ٣٧ ، ص ٤٠ — ٤٨ ، ص ٥٣ ، ص ٦٠ — ٦٢ ، ص ٧٦ — ٧٧ ، ص ٩٨ .
(٣٢٤) الفصل ج ٢ ص ٤٠ ، ص ٥١ — ٥٢ ، ص ٦٠ — ٦١ : ص ٧١ ، ص ٧٦ .

كانت موضوعات النبوة غيبية فهل يمكن اثباتها حسيا ؟ واذا كانت حسية فهل هى أشخاص انقضى نحبها أم كتب ما زالت متواترة ؟ واذا كانت الكتب فهل هى وسيلة أم غاية . هل الكتب مغلقة على نفسها أم تحيل الى شئ آخر هو قصدها وغايتها وهدفها الذى هو خارج الكتاب ؟ كيف يمكن الانتقال من اللغة لفظا ومعنى الى اللغة باعتبارها احالة الى الاشياء فى العالم الطبيعى ؟ وهل العالم هو عالم الاشياء أساسا أم عالم البشر ؟

وقد ظهر ذلك فى العقائد المتأخرة خاصة فى تحديد مضمون الايمان على انه ايمان بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر وبالقيضاء والقدر خيره وشره (٣٢٥) . وهى موضوعات متناثرة يدخل البعض منها فى العقليات وقد تم عرضه ، والبعض الآخر فى السمعيات ، والنبوة أولى موضوعاتها . فالله هو الاصل الاول فى العقليات وهو التوحيد فى نظرية الذات والصفات ، والقضاء والقدر هو الاصل الثانى فى العقليات وهو العدل فى حرية الاختيار وفى الحسن والقبح أى الارادة والعقل . أما الكتب والرسائل فهى موضوعات النبوة ، أول السمعيات . واليوم الآخر هو موضوع المعاد ، الموضوع الثانى فى السمعيات . وتبقى الملائكة وحدها التى لم يتم تناولها فى موضوع النبوة الا بصند عصمة الانبياء . ويلاحظ فى هذا المضمون انه يشمل الموضوعات السبئية ، أربعة فى العقليات واثنين فى السمعيات ويترك الاثنان الآخران فى السمعيات وهما : الايمان والعمل ، والامامة والسياسة وكان عمل الفرد ونظام الحكم لا يدخلان ضمن قواعد الايمان . لا حقوق المواطن ولا اختيار الحاكم يدخلان ضمن ايمان المسلم فيظل ايمان المسلم نظريا لا عمليا ، الهيا لا انسانيا ، اخرويا لا دنيويا . واذا كان آخر موضوعين فى السمعيات هما التاريخ المتعين أى خلق التاريخ فانه من البديهي أن الفتاة من

(٣٢٥) أصل التوحيد. وما يصح الاعتقاد به آمنت بالله وملائكته وكتبه ورسله . . الفقه ص ١٨٤ ، التوحيدية ص ٢ ، الجامع ص ٢ .

استقاطها هو اخراج المسلم من التاريخ وسلب عمله وانكار وجوده ومن ثم يكون ايمان المسلم قمة بلا قاعدة ، راسا بلا جسد ، خلودا بلا زمان ، وعيا بلا تاريخ ، وكأنه روح لا جسم له ، مجرد طائر شريد في الهواء لا مستقر له في ارض أو وطن . وهو ما ترسب في وعينا القومي حتى الآن وكان احد اسباب ضياع الارض من تحت الاقدام وضياع الثروة من بين أيدي الناس .

١ — الموضوعات النظرية (الفيبية) .

١ — الله والقضاء والقدر والرسل والكتب واليوم الآخر . وضع القدماء الله اول موضوع للايمان فهل الله موضوع النبوة ؟ ان الله هو في اصل التوحيد اول موضوع في العقليات . والعقليات سابقة على السمعيات ومستقلة عنها وغير مشروطة بها . ولا يمكن أن يكون الاصل موضوعا للفرع ، أو أن يكون السابق متضمنا في اللاحق . بل ان السمعيات يمكن معرفتها من العقليات ، وبالتالي يمكن الاستدلال على النبوة من صفة الكلام في موضوع الصفات في التوحيد . يمكن معرفة الله واثبات وجوده عقلا وبالتالي فهو الاول والنبوة تبنى عليه وتستدل منه . واذا بان ان الله كذات وكصفات هو الانسان الكامل كان اول مضمون للايمان هو الايمان بالانسان الكامل . واذا كان لفظ « الله » في القرآن مقرونا بلفظ « الارض » في « اله السموات والارض » ، « رب السموات والارض » ، « وهو الذي في السماء اله وفي الارض اله » كان الايمان بالله هو في نفس الوقت ايمان بالارض . فقد تعود الارض تحت الاقدام بعودة الارض الى الله في قواعد الايمان (٣٢٦) .

(٣٢٦) الجامع ص ٢ ، الفقه ص ١٨٣ ، التوحيدية ص ٢ ، انظر أيضا الباب الثاني ، الانسان الكامل الفصل الخامس ، الوعي الخالص (الذات) ، الفصل السادس . الوعي المتعين (الصفات) ، رابعا : الهيات أم انسانيات ، ه — التوحيد العملي . وانظر أيضا دراستنا « الله والارض » في « اليسار الاسلامي » ، العدد الثاني ، ١٩٨٨ .

أما القضاء والقدر فقد دخل من قبل في الاصل الثانى ، العدل ،
في العقليات قبل السمعيات . فهو من الموضوعات العقلية لا السمعية .
وهو ايمان بخلق الانسان لافعاله وليس بالسعادة والشقاء المكتوبين على
الانسان وهو ما زال في بطن أمه « السعيد من سعد في بطن أمه والشقى
من شقى في بطن أمه » . ولماذا اختيار احدى النظريات وهى الجبر
كأحد قواعد الايمان وليس نظرية أخرى مثل الكسب أو الاختيار أو وضع
راس الموضوع ذاته وهو خلق الافعال مثل الله دون اختيار أحد النظريات
فيه كالتأليه أو التجسيم أو التشبيه أو التنزيه ؟ هل تهدف قواعد
الايمان الى الترويج الى نظام سياسى معين يقوم على القهر وعلى
سلب جريات الناس ؟ وهل يمكن أن يؤمن الانسان بالقضاء على حريته ،
فيدمر نفسه بيده (٣٢٧) ؟

أما اليوم الآخر فلا يكون موضوعا للايمان لانه سيأتى في المعاد
ثامن موضوع في السمعيات بعد النبوة . وهو لم يثبت بعد في بناء
العلم . فكيف يتم الايمان بشيء مسبق مفترض دون تأسيس أولا ؟ ولماذا
عن تفصيلات اليوم الآخر ابتداء من الموت وغذاب القبر حتى الجزاء ؟
هل يدخل ذلك كله في مضمون الايمان باليوم الآخر ؟ وماذا عن هذا
اليوم وما يحدث في هذا الزمان وما قبل قدوم اليوم الآخر ؟ ماذا عن
الدنيا قبل الآخرة ؟ وماذا عن افعال العباد قبل الجزاء ؟ وهل تأتى النهايات
قبل المقدمات ، والثمرات قبل الفروس ؟ (٣٢٨) .

أما فيما يتعلق بالرسول فقد بان أن موضوع النبوة ليس هو تشخيص
الرسول بل رسالته . وبالتالي فالرسول ليست موضوعا للايمان .
الرسول مجرد وسائل النبوة للاسلام والاخبار والتبليغ وليست موضوعها .

(٣٢٧) الجامع ص ٢ .

(٣٢٨) الجامع ص ٢ .

ويمكن الاستغناء عنها بالوحي المباشر . كما أن كل النبوات بها أنبياء ورسول ، وليس الرسول خاصا بآخر مرحلة من مراحل الوحي . وكيف يتم التمييز بين الانبياء والرسول الصادقين منهم والكذبة ؟ وإثبات الرسول بالمعجزة مجرد اثبات خارجي . وإثباته بالاعجاز يحيلنا الى الكتاب وليس الى الرسول ، وجعل النبوة رسالة وليس شخصا (٣٢٩) .

ب — هل الملائكة موضوع النبوة ؟ بقي اذن موضوع الملائكة . وقد ظهر من قبل في المقدمات النظرية الاولى في نظرية الوجود في مبحث الجوهر اجابة على سؤال : هل هناك جواهر مفارقة ؟ وكان منها طبقا للحكماء اربعة : الله والنفس والعقل والملاك . فالملاك عند الحكماء صورة مفارقة أى موجودات مجردة نظرا لامكانية وجود صور بلا مادة . كما ظهر الموضوع من قبل في النبوة ، في التفضيل ، تفضيل الملائكة على الانبياء أو الانبياء على الملائكة . ثم يظهر الموضوع هذه المرة كأحد قواعد العقائد (٣٣٠) ، والحقيقة أنه لا يظهر الا في العقائد المتأخرة بل حتى في الشروح على المتون المتأخرة ، ولم تظهر في العقائد الاولى الا كموضوع وافد من علوم الحكمة . وقد استقاه الشراح المتأخرون من القصص الشعبي وكتب السير والاحاديث الموضوعية لجذب انتباه العامة وتحريك خيالهم حتى ينعموا بهذه العوالم العلوية تعويضا عن مآسئهم السفلية وحتى ينشغلوا بالآخرة عن دنياهم ، وينصرهم المدعم بالملائكة عن هزائمهم ، وتحديد المسؤولية عنها . والعجيب في الامر هو الدخول في كل هذه التفصيلات في ماهية الملائكة وأنواعها ووظائفها ومقاماتها وكأنها موضوعات جسمية يمكن ادراكها بالحوس أو عقلية يمكن

(٣٢٩) الفلسفية ص ١٣٨ ، العقيدة ص ٢١ — ٢٢ .

(٣٣٠) الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ٤ — هل هناك جواهر مفارقة ، النفس والعقل ؟ (ج) هل هناك جن وشياطين ؟ وأيضا هذا الفصل ، ثامنا ، الشخص أم الرسالة ؟ ١ — النبوة كشخص (ج) تفضيل الانبياء .

معرفتها بالعقل أو نقلية متواترة أو بها صلاح الناس وقضاء أمور العباد ! بل ان كثيرا من الحركات الاصلاحية الحديثة لم تسلم منها (٣٣١) .

فما هي الملائكة ؟ هي اجسام لطيفة نورانية قادرة على التشكل ولا يراها احد في اى من صورها . ومثال ذلك في الطبيعة الهواء الاثير الذى يأخذ أشكالا عديدة ولا يراه احد . والحقيقة أن الضغط يحول الغاز الى سائل والسائل يمكن رؤيته . ولكن المتأخرين ، ليبينوا استحالة الرؤية ، جعلوا الله خالق الرؤية في العين وبالتالي تكون الرؤية مشروطة بقدرته . كما ان تعلق ذرات التراب بالهواء تجعل رؤية الهواء ممكنة في الرياح أو تحت اشعة الشمس . وقد قال القدماء في الاثير مثل هذا القول في تحديده كجسم لطيف . وهو من نور لشفافيته وعلو رتبته . فاذ كان النور عاملا مساعدا على الرؤية للاجسام فانه يكون هو نفسه موضوع الرؤية في حالة الملائكة . وهو اقرب الى تفسير الحكماء الذى اعتمدته المتكلمون الطبائعيون . وتشكيلاتها جبلة باهية تفرح ولا تحزن يعكس تشكيلات الجن التى ترهب وتخيف . والنور اشرف من النار ، النور للملائكة ، والنار للشياطين والجن ، والطين للانسان (٣٣٢) .

(٣٣١) وذلك مثل محمد بن عبد الوهاب في « كتاب التوحيد » وايضا حسين الجسر في « الحصون الحميدية » .

(٣٣٢) ان الله خلق اجساما لطيفة نورانية تسمى ملائكة قادرة على التشكل وبأى شكل ارادت ، من الممكن الجائز عقلا ان الله عظيم القدرة واسع العلم قد خلق الملائكة من مادة لطيفة كمادة الهواء الاثير الذى يقول به المتأخرون من انه مادة لطيفة جدا مألثة الكون لا ترى . وقد كونهم سبحانه من تلك المادة وجميع اجزائهم بكيفية سالحة لتلك الخواص والشؤون التى ذكرناها لهم كما كون سبحانه الحيوان من العناصر الجهادية بكيفية اكسبته قبول الحياة وجمع قواها من الادراك والحركة وغير ذلك بعدا ان لم يكن للعناصر شىء من ذلك ، ويحتل حينئذ ان عدم رؤيتنا اياهم لشفافتهم ولطافتهم كالهواء والاثير . على ان الامر ظاهر جدا على ما ثبت لدينا معشر المسلمين من ان الرؤية بهض خلق الله فمن الممكن ان الله لا يخلق رؤيتنا لهم عند مرورهم امامنا . ثم ان اقتدارهم على

وهي كلها تشبيهاً انسانية تدل على رغبة الانسان في المفارقة وفي الحصول على موجودات مفارقة لا مادة لها تكون اقرب الى قلبه من الموجودات المادية . فعندما يئس من العالم المادي ومن امكان معرفته او التأثير فيه فانه ينقلب الى العالم الروحاني . فلعل به معارف افضل ولعله هو يصبح مفعولا فيه بفاعل اشرف واسمى . وما دام الانسان موضوعا

التشكل ، مع انه جائز عقلا داخل تحت تصرف قدرة الله ، يمكن توجيهه وبيان كينيته تقريبا بامكان العقول . ان الله كون تلك الاجسام على كيفية يقتدرون بها على تناول كمية من الهواء او الاثير او نظير ذلك وتكثيفها وتكوينها على الصورة التي يريدونها ثم يلبسونها كما يلبس الثوب فيظهرون للابصار بتلك الصور في الاعمال الكيماوية التي اقدر الله البشر عليها من تحويلات الاجسام الى بعضها كتحويل الكثيف لطيفا واللطيف كثيفا ما يقرب فهم ما قررنا الى العقول . وحيث ان تشكل تلك الاجسام كيفما كان هو مستند الى عظمة قدرة الله الذي تدهش اعماله الآن قار فيها اعطاه للحيوان والنبات من الخواص فلا غرابة في ذلك . وكل يؤمن بذلك الاله وبِعظيم قدرته وواسع علمه لا يستبعد حصول ما ذكره للملائكة . الحصون ص ١١١ - ١١٣ ، ولكنهم يتشكلون بأشكال مختلفة ويظهرون في صور وتمائيل لطيفة ، المرجاني ج ٢ ص ٢٢٢ ، اجسام لطيفة ، هذا ما أحدثه النظام اخذاً من قديماء الفلاسفة الا انه لما تقاصر نظره لمال الى مذهب الطبيعيين منهم ، المرجاني ص ٢٢٢ ، ذهب الحكماء الى انها عقول مجردة ، الخلقالي ص ٢٢٢ ، وحقيقتهم عند اكثر المسلمين انهم اجسام لطيفة اعطاهم الله القدرة على التشكل بأشكال مختلفة ، الحصون ص ٨٢ ، الملك جسم لطيف روحاني نوراني له القدرة على التشكلات الجبيلة ، شرح الخريدة ص ٥٦ - ٥٧ ، المطيعي ص ٦٠ ، هي اجسام لطيفة قادرة على التشكلات المختلفة ، الذواني ج ٢ ص ٢٢٣ ، هي اجسام لطيفة روحانية ، خلقوا من نور ، الجامع ص ١٦ ، انهم اجسام لطيفة هوائية تقدر على التشكل بأشكال مختلفة ، شرح الفقه ص ١١١ ، وذكر الحكماء ان جميع الصور العلمية فائضة من جانب العقل العاشر الذي هو جبريل بلسان الشرع حصوا الملائكة بالعقول العشرة التي جميع كمالاتها بالفعل . الملائكة عند الفلاسفة هي العقول المجردة والنفوس الفلكية . ويخص باسم الكرويين ما لا يكون له علاقة مع الاجسام ولو بالتأثير . غرض النفوس الفلكية من التحريكات الدورية تحصيل الكمالات والتشبيه بالعقول المجردة في ان تكون جميع كمالاتهم بالفعل عندهم بالعقل . غنى كل دورة تزداد كمالاتهم والاكمل اقرب ، الكنبوي ج ٢ ص ٢٢٤ .

للاثر وليس مؤثرا فعلى الأقل يكون المؤثر فيه شريفا . فالملائكة انز
نتيجة للاشراقيات وازدواج الاشعرية بالتصوف في الشروح المتأخرة .

وبعد الحديث عن مادة الملائكة وأجسامهم يطرح موضوع جنسها ،
ذكر أم مؤنث . وإذا كان النص أحيانا ينفي الانوثة فانما يتم ذلك استهزاء
بقوم يرون الذكر شرفا والانثى عارا فآخذوا أفضل القسمين وتركوا
لله القسم الآخر . ولقد يكون إبليس وحده هو الذكر وأن له أنثى لأن
له ذرية مثله . فإذا ما حدث ذلك بعد الطرد يظل الحكم الاول ينفي
الذكورة والانوثة عن الملائكة قائما . وإذا ما كانت له ذرية قبل الطرد لأصبح
الخلاف لغويا نصيا بين النفي والاثبات . وإذا كانت الملائكة بناتا فمقد
يعنى ذلك البستر ، ستر الله للبنات . فهن أحوج للستر من الذكور في
مجتمع الذكور . فإذا كان عيسى قد ظهر ولم يكن مستورا فإن آدم عندما
هبط الى الأرض ظل يخصف عورته من ورق الشجر ليستقر نفسه (٣٣٣) .

(٣٣٣) لا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة ، النسفية ص ١٣٧ ،
وزعم عبدة الاصنام أنهم بنات الله محال باطل وامرأط في شأنهم ، ولم يرد
بذلك نقل ولا دل عليه عقل ، التفتازانى ص ١٣٧ ، عدم ورود نقل ،
وعدم دلالة عقل في الذكورة والانوثة لا نفيا ولا اثباتا يقتضى عدم الوصف
بالذكورة والانوثة وعدم الوصف بنفيهما أيضا لأن عدم الدليل على شيء
من الطرفين يقتضى التوقف . لا دلالة لقوله « الربك البنات ولهم البنون »
(٣٧ : ١٤٩) ، « ويجعلون لله البنات سبحانه ولهم ما يشتهون »
(١٦ : ٥٧) ، « اصطفى البنات على البنين » (٣٧ : ١٥٣) ، « أم اتخذ
مما يخلق بنات واصفاكم بالبنين » (٤٣ : ١٦) ، « أم له البنات ولكم
البنون » (٥٢ : ٣٩) على نفي الانوثة لأنه يَحْتَمِلُ أن يكون الذم على
جعل الجميع اناثا . وليس لك أن تستدل على الوصف بالذكورة والانوثة
بأن ظاهر استثناء إبليس عن الملائكة دل على أنه ملك ، واثبات الذرية
في قوله « اتخذونه وذريته أولياء من دوني وهم لكم عدو » (١٨ : ٥٠)
دل على أنه له أنثى فثبت الذكر والانثى للملك لأن الاستثناء يعارضه ما
يخرج دلالة على الملائكة عن كونها قطعية : ولعل يجعلهم الملائكة بنات
الله لسترهم عن الاعيان وذلك يليق بالبنات ولذلك ظهر عيسى ولم يستتر .
الخيالى ص ١٣٧ ، ومنزهون عن صفة الذكورية ونعت الانوثة وقد أنكر
الله في كتابه على من قال انهم بنات ، شرح الفقه ص ١١١ ، ولله ملائكة
لا تذكر ولا تؤنث ، العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

وهذا كله اسقاط عن الانسان وبيئته على موضوع لا يدركه الحس ولا يتصوره الذهن .

ولما كان للملائكة هذا القدر من الرتبة العلوية والشفافية الجسمية فهم يقدرون على ما لا يقدر عليه سائر البشر . فيجرون المعجزات مثل قطع المسافات بين السماوات والارض في مدة قصيرة جدا وتهرأمانا ولا نراها ، وتفعل أفعالا عظيمة يعجز عنها البشر . وتحاول احدى الحركات الاصلحية الحديثة تفسير ذلك وتبريره بظواهر الطبيعة وباكتشافات العلم الحديث . فالرياح تطلع الاشجار العظيمة وتهدم الابنية العالية ، والكهرباء تجر الاثقال التي يعجز عنها ألوف الرجال . والإنسان قادر بأصبعه وعضلات ساعده القيام بأفعال صعبة وهى كلها من أوامر مخه وهو جسم لطيف نحيل يحرك الاعضاء من خلال الاعصاب بالرغم من فساد به بأقل شيء ولو بنقطة دم زائدة فيها . وامكان ذلك كله يرجع الى الله القادر على كل شيء (٣٣٤) ! كما أن سرعة قطع المسافات يمكن تبريرها بقانون الجاذبية . فالجسم الساقط من الشهب تكون سرعته اكبر بكثير من الجسم الساقط على الارض في أول ثانية . كما أن سرعة حركة الافلاك ودوران الارض اكبر بكثير مما نشعر بها . ولماذا لا تذكر

(٣٣٤) وأنها تقطع المسافات التى بين السماوات والارض في مدة قصيرة جدا وأنها تهرأمانا ولا نراها ، وأنها تفعل أفعالا عظيمة تعجز عنها قوى البشر ، فبعد النظر الى أعمال الرياح التى تطلع الاشجار العظيمة وتهدم الابنية الجسمية وأعمال القوة الكهربائية التى تجر الاثقال التى يعجز عنها ألوف الرجال لا نجد في نسبة تلك الاعمال للملائكة مع أنها أجسام لطيفة شيئا من الغرابة لاسيما وأن الذى يقدر منهم على تلك الاعمال هو الله الذى لا يعد ذلك بالنسبة الى عظيم قدرته شيئا ضعيفا . وإذا نظرنا الى أن بعض الناس يكسر بقوة ذراعه الحديد وما قوة ذراعه الا عمل أعصابه مع عضلاته التى تنتهى أخيرا الى مخه اللطيف النحيل الذى هو مبدأ حركة الاعضاء على ما يقوله أولئك الفلاسفة والمخ للطاقته لا يتحمل أذى مصادمة من جسم غريب بل صعود نقطة دم زائدة على القدر اللازم قد تفسده وتعدم صاحبه الحياة ظهر لنا أن الله قادر على اعطاء لطيف قوة لا توجد في الصلب الكثيف ، الحصون ص ١١١ - ١١٣ .

أيضا سرعة الصوت والضوء لتبرير سرعة الملائكة (٣٣٥) ؟ واضح

(٣٣٥) وأما أن الملائكة يقطعون المسافات الشاسعة بين الاجسام السماوية بينها وبين الارض بمدة قصيرة جدا فنقول لا مانع منه عقلا لان سرعة الحركة ليست محصورة بمدة يسيرة . فليُنظر الى ما قتاله أولئك الفلاسفة من أن الجسيم الساقط الى الارض في أول ثانية من سقوطه تكون سرعته ستة عشر قدما . وإذا كان سقوطه من الشمس تكون سرعته في تلك الثانية أربعمئة وخمسين قدما . ثم ان الجسم يسقط في أى عدد كان من الثواني بعد الثانية الاولى ما يساوى مقدار ما يسقط في الثانية الاولى مضروبا في مربع ذلك العدد من الثواني . فالتأمل في هذا الناموس يعلم ما تبلغه سرعة حركة الاجسام من العظمة التى يحترق فيها الفكر . وكذلك عندهم في علم الهيئة أن نجم المشتري يجرى ثلاثين ألف ميل في الساعة أى أسرع من قلة مدفع ثمانين مرة فيجرى تسعة أميال كلما تنفس الانسان وسرعة أجزائه الاستوائية في دورانه على محاور أربعمئة وسبع وستون ميلا كل دقيقة ففى الساعة يقطع كل جزء من تلك الاجزاء سبعة وعشرين ألفا وتسعمئة وعشرين مرة . والمشتري أكبر من أرضنا بألف وأربعمئة مرة على ما يقوله الفلكيون منهم . فالذى جعل هذا الجسم الكثيف العظيم وكل جزء من أجزائه الاستوائية تقطع تلك المسافة الشاسعة في تلك المدة الجزئية لابد من قدرته أن يجعل الملك يقطع تلك المسافات بين السهوات والارض في مدة قليلة جدا وان كانت هذه المسافات أكبر بكثير من المسافات التى يقطنها المشتري وأجزاؤه . لكن النظر الصحيح في سير ذلك الكوكب يقنع العقل بأن قدرة الله الذى سيره ذلك السير صالحة لأعظم ما يكون من جنس هذا العمل لاسيما وناموس الاجسام الساقطة قد بين عظم سرعة حركة الاجسام . ان قيل : ان سير المشتري هو بواسطة الجاذبية التى ينسبون اليها أعمالا عظيمة في الكائنات وهم يعجزون عن الافصاح عن حقيقتها وعما هو الموجب لقيامها في الاجسام وغاية ما يكون منهم أنهم يقولون بها لتعليل الحوادث التى حيرت عقولهم من نحو النظام الشمسى أى دوران الكواكب حول الشمس وغيره ، وبعد تسليم ثبوتها نقول : من الذى أوجدها وجعلها خاصة بالاجسام وأنشأ عنها تلك الحوادث العظيمة في الكائنات ؟ غير الله الذى أبدع الخلق من العدم ووضعه على أتم نظام وأسمى حكم ؟ فاذا كان ذلك الاله قادرا على ايجاد مثل هذه الجاذبية واحداث حركات الاجسام السريعة عنها فلا يعجز أن يجعل الملك يقطع تلك المسافات في مدة وجيزة اما بخاصة وضعها فيه واما بغير خاصة ، فالكل جائز عقلا وقدرته صالحة لكلا الالهيين ، الحصون ص ١١٣ — ١١٤ ، وذلك النصوص أيضا على الاعمال الشاقة العظيمة التى يعجز عنها ألوان البشر الى غير ذلك مما ورد في حقهم القرآن والاحاديث ، الحصون ص ٨٢ .

من ذلك انه لا سننبل الى معرفة الغائب الا بالقياس على الشاهد .
واذا كان الشاهد هو العلم فان موضوعات العقائد لا تفهم حينئذ الا
بالعلم ، ويكون العلم هو وسيلة معرفة عقائد الايمان . اذا ما تغير العلم
تغير فهم العقائد . ولما كان العلم باستمرار متغيرا أصبح فهم العقائد
متغيرا كذلك . وبالتالي تحول نسق العقائد كله من الثبات الى التغير ،
واصبحت مادة العقائد كلها هي مادة العلم . وبذل أن يصبح المتكلمون
تابعين للسياسة يصبحون هذه المرة تابعين للعلماء ، السياسة الجدد
أو الذين يفعلون أيضا عند السياسة القدماء ، وعلى الرغم من هذا
التفسير العلمي لقدرة الملائكة الا أن اللجوء الى قدرة الله على كل شيء لا
يتم التنازل عنه . وكأن تفسير العلم لا يتنافى مع الايمان بالقدرة وليس
بديلا عنه ، فيتجاوز العلم مع الايمان ، الاول واقد من الآخر ، والثاني
نابع من الذات . ويصبح المسلم مقلدا للآخر ونقل عنه ، ومطمئنا الى
ايمانه القديم وكأنه قد جمع بين الحسنيين ، علم الآخر وايمان الذات ،
وهو ما نحن عليه حتى اليوم .

أما من حيث باقى الاوصاف ، فقد يكون مكانهم فى السماء نظرا لقربهم
من عالم الافلاك وهو عالم مشابه لها من حيث الشفافية واللطافة والحياة
والحركة (٣٣٦) . ومن هنا أيضا أتى مقامهم المحمود ، وانتظامهم صفا
صفا (٣٣٧) ، قد يترقون كما يفعل البشر من أسفل الى أعلى طبقا لآداء
الوظائف ، وقد يظل كل منهم فى رتبته بلا استحقاق . وهم مأمورون

(٣٣٦) مسكنهم السموات ، الحصون ص ٨٢ ، مساكنهم السموات
أو مسكن معظمهم ، وهذا قول أكثر المسلمين ، شرح الفقه ص ١١١ .

(٣٣٧) ويجيء الملائكة صفا صفا ، الانصاف ص ٢٨ ، لكل واحد
منهم مقام معلوم ، العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، لزيادة فضلهم
وشهرتهم ، لكل واحد منهم مقام معلوم فى المعرفة والقرب والائتمار بأمر
من أوامر الله . قيل أنهم لا يترقون ولا ينزلون عن مقاماتهم . وهذا هو
مذهب الحكماء وبعض المتكلمين . وقيل أن القرآن لا يدل على نفي الترقى
بل يجوز الترقى . وقال جبريل ليلة المعراج : لو دنوت منزلة لاحتترقت .
الدوانى ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

لا يعصون الله في أمرهم . وبالتالي فهم معصومون . سواء كان منهم الرسل أو لم يكن (٣٣٨) . لا يأكلون ولا يشربون ولا يتغوطون ولا يلد بعضهم بعضا ويذكرون الله كثيرا وفي كل وقت . ليس لهم حظ من الجنان ولا من رؤية الرحمن . وقيل ان جبريل وحده هو الذى ينظر الى الله مرة واحدة حتى لا ينالهم الجميع الفضل بها في ذلك العاصى المعاقب وتفضيله على الرسل . وهو اسقاط موضوع الرؤية في الصفات من عالم الشهادة الى عالم الغيب حتى يمكن تفضيل الثانى على الاول (٣٣٩) . وما المانع ان يرى النور النور ، ما دام الامر كله تشبيها وتعبيرا عن موقف انسانى خالص ؟ فاذا ما عوقبوا فليس عقابهم مثل عقاب الملاك على الكفر فجزاؤه النار مثل ابليس ، وان كان دون ذلك فعليه العقاب مثل هاروت وماروت ، ومن استحق الثواب فله لذة الطاعة

(٣٣٨) والملائكة عباد الله العاملون بأمره ، النفسية ص ١٣٧ ، لا يعصون ما أمرهم ويفعلون ما يؤمرون ، العنصرية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، وقال هشام في الملائكة انهم مأمورون منهيون ، مقالات ج ١ ص ٢٢٦ ، لا يأكلون ولا يشربون ولا يبولون ولا يتغوطون ولا يلد بعضهم بعضا لانهم لا يوصفون بالذكورة ولا بالانوثة مسكنهم السموات العلى ، ولا يقع منهم الذنب في حالة من الحالات ، ولا يغفلون عن ذكر الله في ساعة من الساعات ، معصومون من جميع المحرمات والمكروهات بأسرهم حتى هاروت وماروت ، الجامع ص ١٦ وقد اتفق ائمة المسلمين كما يؤخذ من الشفاة الشريفة على صحة المرسلين منهم بالوحي الى انبياء البشر كما عصم الانبياء لكن اختلف العلماء في عصمة غير المرسلين من الملائكة . قال الرازى والجمهور الاعظم من علماء الدين على عصمة الملائكة عن جميع الذنوب ، الخصون ص ٨٢ ، وضد قول اليهود بأن الواحد منهم قد يرتكب الكفر ويعاقبه الله بالمسخ تفريطا وتقصيرا في حالهم ، التفتازانى ص ١٣٧ .

(٣٣٩) الملائكة لا يرون ربهم سوى جبريل يراه مرة واحدة . قيل ان كانوا موحدين لم لا يرون ربهم ؟ قال : لان الرؤية فضل من الله ، والله يؤتى الفضل من يشاء ومن كنز العباد ولو لم يروا أى الملائكة ربهم لكان فيه تفضيل للعاصى المعاقب على الرسل . وهذا لا يجوز ، فتكون الرؤية ثابتة في حق جبريل وميكائيل واسرافيل وكذا في حق سائر الملائكة . وقال بعضهم يتوقف فيه لانه لم يوجد النص في حق الملائكة فلا يجوز المنع لعدم الدليل فيتوقف فيه ، الدرر ص ١٥٦ ، ليس لهم حظ من نعيم الجنان ولا من رؤية الرحمن ، شرح الفقه ص ١١١ .

لله (٣٤٠) ! كل ذلك استقطات من الانسان على ما لا يعلم ، وتصور
حسى مادي لنعمه ، وظلم للمطيع للملائكة بأن تكون له لذة الطاعة ،
الطاعة فعل ، فكيف تكون ثوابا ؟ وكيف يكون من أهل الجنة دون أن
يكون ذلك ثوابا ؟ يبدو أن الصراع بين الرؤيا لعالم الملائكة ، كالنور
والعصمة والطاعة في صراع مع الرؤية الواقعية لها ، العصيان والجزاء ،
وكلاهما رؤيتان انسانيتان خالصتان . وقد يكون ذلك رد فعل على
اليهود الذين جعلوا عصيان الملائكة بلا حدود وعقابهم الى حد مسخ
الله لهم .

ولكن الموضوع الغالب في موضوع الملائكة هو تصنيفها طبقا لوظائفها
ومهامها وتكليفاتها . فالملائكة على أنواع ، وتدرج في مجموعات ، لكل
مجموعة رئيس تسلط عليه الاضواء ، له اسم ووصف . وربما يندرج
الرؤساء كلهم في مجموعة واحدة تحت رئيس الرؤساء ، وهو في العبادة
جبريل . وعلى المسلم أن يؤمن بالملائكة أولا اجمالا من حيث نوعهم وجنسهم
وعصمتهم ثم تفصيلا من حيث تصنيفهم في مجموعات . قد يكون التفصيل
بالشخص بناء على اسم رئيس للمجموعة ، وقد يكون بالنوع بناء
على الوظيفة العامة اللامشخصة . فاذا صنفنا بالشخص الرئيس يكون
لدينا جبريل الموكول بالوحي الى الانبياء ، وميكائيل الخاص بالرزق
والامطار ، وعزرائيل الذي يقبض الارواح ، واسرافيل نافخ الصور
يوم البعث وهؤلاء الاربعة اكابر الملائكة ، وهناك تصنيف بالشخص
دون أن يكون وراءه نوع أى رئيس بلا مؤوس مثل منكر ونكير فتانا
القبر ، ورضوان خازن الجنان ، ومالك خازن النيران ، ورقيب وعتيد

(٣٤٠) وسئل عن الملائكة لهم ثواب وعقاب قال نعم الا أن عقابهم
كعقاب آدميين وثوابهم ليس كثوابهم لان الثواب التلذذ ، ولذتنا في الدنيا
بالشراب والطعام وكذلك في الآخرة . وتلذذ الملائكة بالطاعة ونحوها في
الدنيا فكذا في الآخرة . أما الملائكة فمن وجد منه الكفر فهو من أهل النار
كابليس عليه اللعنة ومن وجد منه المعصية دون الكفر فعليه العقاب كقصة
هاروت وماروت . ومن وجد منهم الطاعة فهو من أهل الجنة ولا ثواب
له ، الدرر ص ١٥٨ .

على جنبى الانسان ، واحد لتسجيل الحسنات والآخر للسيئات . هناك اذن عشرة ملائكة : أربعة رؤساء مجموعات وستة رؤساء بلا مجموعات . فاذا ما كان التصنيف بالنوع يكون لدينا : حملة العرش ، وأعوان عزرائيل ، والحفظة ، والكتبة . وقد يضاف الى حملة العرش الحافون حوله ، وملائكة الجنة المعاونون لرضوان ، وقد يتم تقسيم الرؤساء والمجموعات معا فى أربعة أقسام : المتصرفون : جبرائيل ، وميكائيل ، وعزرائيل ، واسرافيل ، الحافظون : رقيب وعتيد ، الحافون : منكرو ونكير ، الخازنون : مالك ورضوان (٣٤١) . والحقيقة أن تصنيف الملائكة انما هو تشخيص للوظائف وتقسيم للعمل والمهام .

(٣٤١) ويجب الايمان بهم اجمالا فيمن علم منهم اجمالا وتفصيلا ، فيمن علم منهم تفصيلا بالشخص كجبريل واسرافيل وميكائيل وعزرائيل وهم رؤساء الملائكة ، ومنكر ونكير ورضوان خازن الجنان ومالك خازن النيران . أو بالنوع كحملة العرش وأعوان السيد عزرائيل ، والحفظة وهم ملائكة مولكون بحفظ البشر ولو صغيرا أو كافرين من الجن . . . والكتبة وهم ملائكة يكتبون على المكلف جميع ما صدر منه من قول ولو نفسا وفعل واعتقاد لا يفارقونه الا فى حالة الجماع والغسل والخلاء . والمشهور انهما ملكان يسمى احدهما الرقيب والثانى العتيد . . . لكل يوم وليلة ملكان يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح . وقيل بل هما ملكان فقط لا يتغيران مادام حيا فاذا مات جلسا على قبره يستغفران له ان كان مؤمنا . ومحلها من الانسان عاتقاه ، وقيل ذقنه ، وقيل شفتاه ، وقيل عنقه ، وقيل الناجدان . وقيل ان الكتبة الحفظة بالجملة ، والواجب اعتقاده أن على الانسان حفظة وكتبة على سبيل الاجمال ، شرح الخريدة ص ٥٦ — ٥٧ ، وقد وردت النصوص الشرعية بما يفيد أنهم أقسام . فمنهم حملة العرش ، ومنهم الحافون حول العرش ، ومنهم اكابر الملائكة كجبريل وميكائيل واسرافيل ، ومنهم ملائكة الجنة ، ومنهم ملائكة النار ، ومنهم المولكون ببنى آدم ، ومنهم كتبة الاعمال ، ومنهم المولكون بأحوال هذا العالم بالتدبير ، ومنهم رسول الله الى انبيائه بالوحى ، الحصون ص ٨٢ ، وأما على التفضيل فتعرف منهم عشرة : جبرائيل ، وميكائيل ، واسرافيل ، وعزرائيل ، ورقيبا ، وعتيذا ، ومنكرا ، ونكيرا ، ومالكا ، ورضوانا . وهم على أربعة أقسام : المتصرفون وهم أربعة : جبريل ، وميكائيل ، واسرافيل ، وعزرائيل ، الحافظون وهم اثنان : رقيب وعتيد ، الحافون وهم اثنان : منكرو ونكير ، الخازنون وهم اثنان : مالك ، ورضوان ، الجامع ص ١٦ — ١٧ ، أيضا ، المطيعى ص ٦٠ ، الدردير ، ص ٥٠ — ٥٤ ، الدوانى ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، لا يعلم عددهم الا الله ولا يلزم تعيين اشخاصهم ، العقباوى ص ٥١ ، ولا يعلم عددهم الا الله ، الجامع ص ١٦ .

فجبريل هو ملاك الوحي الموكل اليه من الله ابلاغ الرسل والانبياء . فهو الواسطة بين الله والنبي . وجبريل أمين الوحي والمأمور بتبليغه ، وحامل العلوم . وهو الذى سماه الحكماء العقل الفعال وما سمته الديانات السابقة ، الروح القدس . وأحيانا يتناوب العقل الفعال على جبريل واللوح المحفوظ . ونظرا لاهمية كبير الاكابر فقد زادت التفاصيل فيه من حيث الشكل والمهنية وطريقة الاداء . فله ستمائة جناح . ومن ورائها جناحان اخضران ينشران ليلة القدر ، واللون الاخضر هو اللون المفضل عند الصوفية والاولياء مثل الغمامة الخضراء والثوب الاخضر والراية الخضراء . وجناحان آخران لا لون لهما وان كانا الى السواد اقرب ساعة هلاك القرى ، تعبيرا عن حالتى الفرح والغضب ، والرضا والسخط ، او عن موقفى الخير والشر . وقد يصاغ حوار بين جبريل والمختضر حول سؤال جبريل . أن يموت الميت على الحنيفية السمحة أى الايمان بالرسالة التى بلغها وكأنه يزاحم عزرائيل فى مهمته أو يصفى على واقعة الموت دلالة أو يثبت حرية الانسان وعقله فى آخر لحظة قبل فوات الاوان وانقضاء العمر (٣٤٢) . واذا كان جبرائيل

(٣٤٢) جبريل موكل بالوحي أى النبى الذى يأتى من عند الله للرسل والانبياء ، الجامع ص ١٦ ، جبريل أمين الوحي ، الدردير ص ٥٠ . جبرائيل ملك مقرب يتعلق بالبقاء العلوم وتبليغ الوحي ، وهو اسم مشتق من الاوكة . وهى الرسالة . سموا بهم لأنها رسائل بين الله وبين الناس . . . وكان المراد تعدد الاجنحة لا الحصر فى هذه الاعداد لما روى أنه رأى جبريل ليلة المعراج . وله ستمائة جناح ، الديوانى ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ ، الكلبيوى ج ٢ ص ٢٢٤ ، جبريل اسم بريانى بمعنى عبد الله أو الرحمن أو العزيز له ستمائة جناح ومن ورائها جناحان اقفران لا ينشرهما الا ليلة القدر . ومن ورائهما جناحان ينشرهما عند هلاك القرى كقطع مدائن قوم لوط ، ينزل عند طلوع روح من يريد الله موته على الايمان فيقول له بعد أن يمسخ وجهه : يا فلان أنا جبريل وهؤلاء الفتانان من الشياطين مت على الحنيفية السمحة أى الملة السهلة فما شئ أحب على الميت من ذلك ، العقباوى ص ٥١ ان جبريل يجيئهم . . أول من يرفع رأسه جبريل يقوم أهل السموات كلهم لانهم يسألونه . . . جبريل هو الذى ينتهى بالوحي الى حيث أمره الله ، الكتاب ص ٣٦ ، وقد تكون الاجنحة للجميع مثنى وثلاث ورباع كالزوجات . العضدية ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

هو المعنى بالروح فان ميكائيل هو المعنى بالبدن ، هو ملاك الامطار والبخار والانهار ، ملاك الارزاق من المال والبنين وكل زينات الحياة الدنيا دون أن يكون له فعل في ذلك الا بمشيئة الله . فكل ما يحدث في الدنيا من زرق هو من مهام ميكائيل وهو ما يتفق مع الآجال والارزاق والاسعار بمشيئة الله في آخر أصل العدل . ميكائيل هو أمين الامطار في بيئة صحراوية تعتمد على المطر وتقوم بصلاة الاستسقاء (٣٤٣) . أما اسرافيل فهو كوكب باللوح المحفوظ والنفخ في الصور مع ان اللوح المحفوظ أقرب الى وظائف جبرائيل من حيث هو حامل العلوم . أما اذا كان يعنى التاريخ ونهاية الزمان فيدخل في اختصاص اسرافيل . وكيف يكون الصور قرنا من نور به ثقوب ، فالنور كيف وليس كما . والنور أشعة ، وكيف تكون في الأشعة ثقوب ؟ وكيف يكون فيه ثقوب بعدد أرواح من يموت في ذلك اليوم أو منذ بداية الخليقة ؟ وهل كل ثقب يخرج صوتا يتجه الى الميت فيميتة أو ينبيهه ؟ وهل سينفخ في الصور وما زال في الأرض أناس مكلفون ؟ ولماذا تنفخ نفختان فقط ؟ الأولى يهلك فيها كل شيء باستثناء سبعة أشياء : العرش ، والكرسى ، واللوح المحفوظ ، والقلم ، والجنة والنار ، والأرواح ؟ والعدد سبعة له مدلوله الرمزي عند القدماء وفي تاريخ الأديان . وفي النفخة الثانية تبعث جميع الخلائق من مات من قبل ومن مات في النفخة الأولى . ولماذا يكون بين النفختين أربعون عاما ؟ وماذا يكون عليه حال الدنيا في ذلك الوقت المعلوم ؟ وفيم الانتظار ؟ ولماذا هذا السكون الموحش بين الموت والحياة ؟ (٣٤٤) وهل في ذلك نمط قديم عندما كان

(٣٤٣) وميكائيل موكل بالامطار والبحار والارزاق وتصوير الاجنة في الارحام ولا تأثير له في ذلك ، الجامع ص ١٦ — ١٧ ، ميكائيل أمين الامطار ، الدردير ص ٥٠ — ٥٤ ، ميكائيل يتعلق به تعيين الارزاق ، الدواني ج ٢ ص ٢٢٢ — ٢٢٥ .

(٣٤٤) واسرافيل موكل باللوح المحفوظ والنفخ في الصور ، والصور قرن من نور فيه ثقوب على عدد أرواح من يموت فينفخ فيه نفختين .

بين موت المسيح وبعثه أربعين يوما ، وفي مصر القديمة بين موت الانسان وتحطه أربعين يوما ، وهو ما هو سائد حتى الآن في مدة الحزن حتى اليوم الاربعين ؟ وأخيرا عزرائيل يوكل اليه قبض الارواح كلها حتى ولو كانت قملة أو بعوضة أو برغوتا ! وهل هي مكلفة حتى تموت وتبعث ؟ (٢٤٥) .

أما باقى الملائكة فهي تشبيهه انساني خالص ، وقياس للغائب على الشاهد . فلا يوجد مكان به ثروة الا وله أمين ، ولا يوجد مكان مهم الا وله حارس . فرضوان خازن الجنة ، وملاك خازن النار . واسم الاول مشتق من الرضى والسرور في حين ان الثانى مشتق من مسك الرقبة وملك الزمام والقبض على الارواح ولوى الأعناق . أما انواع الملائكة فهي المؤسسة التي تقوم بوظائف مساعدة للرئيس مثل حملة العرش ، والملائكة حوله في صورة الملك . أما الكتبة فهم الذين يسجلون على الانسان أفعاله الحسنة أم القبيحة ، ولكل نوع ملاك خاص . يسجلون عليه كل قول أو اعتقاد أو فعل . لا يفارقونه الا في حالات الانسان في حياته الخاصة كالجماع والغسل والخلاء . وقد يسمى الاول رقيب والثانى عتيد . والاسم الاول أرحم من الثانى ، والثانى أقسى من الاول . قد يتغيران كل يوم وليلة مرة كفترة عمل تنتهى لغيرهما . وقد يبقيان

فالنفخة الاولى تبنى منها جميع الخلائق الا من شاء الله وهي المستثنيات السبع : العرش ، الكرسي ، اللوح المحفوظ ، القلم ، الجنة ، النار ، الارواح ، والنفخة الثانية تبعث فيها الخلائق . وما بين النفختين أربعون سنة ، الجامع ص ١٦ - ١٧ ، اسرافيل أمين الصور ، الدردير ص ٥٠ - ٩٤ ، واسرافيل يتعلق بنفخ الصور للموت والبعث الدوانى ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٥ .

(٢٤٥) عزرائيل موكل بقبض ارواح الخلائق اى كل ما له روح ولو قملة أو بعوضة أو برغوتا ولا تأثير له في ذلك ، الجامع ص ١٦ - ١٧ ، وعزرائيل أمين قبض الارواح ، الدردير ص ٥٠ - ٥٤ ، وعزرائيل يتعلق به قبض الارواح ، الدوانى ج ٢ ص ٢٢٢ - ٢٢٥ .

معه طول عمره في حياته وحتى مماته ويجلسان على قبره يستغفران له ان كان مؤمنا ! ولكن ماذا يفعلان ان كان كافرا ؟ قد توحى ضرورة التغير بالامانة والنزاهة ومع الاثر عليهما من الانسبان لطول عثرة ومصاحبة . وقد تزداد التفصيلات في الزمان والمكان فان تغيرا فانهما يتعاقبان على الانسان عند صلاة العصر وصلاة الصبح اى كل اثنتى عشر ساعة مرة ، فترة صباحية ، وفترة مسائية . اما من حيث المكان فقد يجلسان على عاتقيه او بجوار ذقنه او شفتيه او عنقه او ناجذيه ، وكلها اجزاء من الرأس او النصف الاعلى من الانسان . واحيانا يكون المكان مزدوجا له جانبان ، لكل جانب ملاك مثل العاتقان والناجذان والشفقتان . وقد يكون المكانان أفقيين وهو الافضل كالعاتقين فيكون الرقيب على اليمين والعetid على اليسار . وقد يكونان رأسيين مثل الشفتين والناجذين وبالتالي يكون احدهما اعلى والآخر اسفل ، وبطبيعة الحال يكون الرقيب الى اعلى والعetid الى اسفل . وقد يكون المكان ذا جهة واحدة كالذقن والعنق . وفي هذه الحالة يصعب التوجه في المكان الا اذا كان للذقن جانبان من ناحيتى الوجنتين ، وكان للعنق ايضا جانبان من ناحيتى الكتفين . اما الحفظة فهم يحفظون المؤمنين من الشر ويحفظون الكافرين من الجن . وكيف يتم ذلك قبل ان يتحدد المؤمن ويتميز عن الكافر والحياة ما زالت جارية متقلبة ؟ واين دور حرية الازادة واستقلال العقل في حفظ الانسبان ؟ وكيف يتنازع الكتبة ؟ كيف ينازع ملك الحسنات ملك السيئات ويمنعه عن الكتاب لمدة ست ساعات فلعل الانسان يتوب ؟ وماذا لو تاب الانسان بعد ست ساعات ، والتوبة ممكنة حتى آخر لحظة في حياة الانسان ؟ هل يقوم الملك بحوها ؟ (٣٤٦) .

(٣٤٦) ومُنكر ونكير الموكلون بسؤال القبر ، ورضوان خازن الجنة ، ومالك خازن النار ، فهؤلاء يجب معرفتهم بالشخص . وأما حملة العرش ، وأعووان سيدنا عزرائيل ، والحفظة الموكلون بحفظ البشر الصغير والكبير والكافر يحفظونهم من الجن ، والكتبة الذين يكتبون الخير والشر ، ومن فضل الله ان ملك الحسنات يمنع ملك السيئات من ست ساعات لعل العبد يتوب ولا يكتب عليه فاذا مات العبد جلسوا على قبره يستغفرون له ان كان مؤمنا . فهؤلاء يجب معرفتهم بالنوع ، الدردير ص : ٥٠ — ٥٤ .

وللملائكة وظائف أخرى في الأرض ، في حياة الناس وبين المسلمين ساعة الشدة وفي وقت المعارك في مقابل دور الشياطين والجن وإبليس . فإذا ما وسوس الشيطان للمسلمين في بدر يغت في عضدهم ويبين لهم سوء أحوالهم في مواجهة أعدائهم من عطش وجوع أرسل الله للمسلمين مطرا من السماء ليشربوا ويفتسلوا ويمالأوا الانسقية ولتثبت الأرض . وإذا ما أشاع إبليس في أخذ أن محمدا قد قتل فقتل من المسلمين عدد كبير بفعل إشاعة إبليس بعد أن وهن المسلمون وفترت عزائمهم ، وكما في الحديدية أن الكفار قد قتلوا عثمان ورفع صوته به حتى يضعف موقف المسلمين — في مقابل ذلك ولواجهة عداوة الجن والشياطين وإبليس ، حارب الملائكة مع المسلمين في بدر سبعون من الجن وثلاثة آلاف من الملائكة ، مردفين ، يتبع بعضهم بعضا في موجات ثم زادوا الى خمسة آلاف . وتمثلوا في رجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض ، أرخوا أطرافها بين أكتافهم كما هو الحال في المشاهد الفنية للفرسان . ولما كانت الألوان في هذه الصورة غير متناسقة ، رجال بيض وعمائم بيض أصبحت العمائم سودا أو صفرا أو حمرا أو خضرا لظهور تضاد الألوان . وكان قتل الملائكة للمشركين يعرف بآثار سيوفهم في الاغناق والبنان أى المفصل تقطا سودا مثل حرق النار تعبيرا عن دقة التصويب في القتل ، نقطة سوداء صغيرة في مفرق العنق . فإذا ما تصدى إبليس للمسلمين ، وكان على رأس المشركين تضدى رئيس الملائكة له وهو جبريل ، فارسا لفارس ، ورئيسا لرئيس مثل مبارزات الفرسان العرب في القتال قبل بدء المعارك تقوية لحماس الجند ورفع المعنوياتهم . وبالرغم من تشكل إبليس في صورة سراقبة بن مالك ورفع الراية وندائه على الكفار لقتال المسلمين ووعدهم بالنصر وخطب فيهم إلا أنه هرب بمجرد رؤيته جبريل كبير الملائكة . ثم عاد فخطب ليبرر نكوصه بأنه يرى ما لا يرى المشركون ، ومذكرا بأنه من المنظرين وبأنه متروك حرا في غواية الناس ولا يعترض عليه أحد ، ولا يقف أمامه إلا الانسان وحده ، وكأن الله أراد أن يسلخ الانسان ليس فقط بارادته الحرة وعقله المستقل تحقيقا لغاية الوحي ولكن أيضا بملائكته أى بفعل الله المباشر من خلال الملائكة وهو ما يناقض اتمام الوحي وتحقيق غايته . وأحيانا يستبدل ميكائيل بجبريل

فيظهر ميكائيل وعلى جناحه أثر الغبار من تعقبه القوم الكافرين ، ويراه الرسول ويبتسم له ، ولا يرى المؤمنون الا ابتسامة الرسول ! ويعود جبريل من جديد بعد ميكائيل على فرس أحمر عليه درعه ومعه رمحه . وقد يكون اللون الأحمر من آثار دماء الكفار ، وقد يكون لون النصر وعلامة القتال . ويعرض جبريل على الرسول خدماته حتى يرضى بتكليف من الله فيرضى الرسول . والعجيب في مثل هذه الروايات هو ذكر الحكمة منها أى سبب وضعها وهو تقوية المسلمين وتكثيرهم في أعين الكفار . صحيح أن ملاكا واحدا مثل جبريل قادر على هزيمة الكفار بل واقتلاع الارض ولكن كثرة الملائكة عدة وعددا ارهاب للكفار وتفتيت لعزائمهم أمام المسلمين . قد تقاتل بالفعل كما فعلت يوم بدر وقد تحضر كل قتال دون أن تقاتل تضحيفا واكثرنا لعدد المسلمين في أعين الكفار وارهابا لهم وكأن الامر كله خداع حواس(٣٤٧) ! والملائكة الذين شهدوا بدرا

(٣٤٧) وسوس الشيطان في بدر لبعض المسلمين وقال : تزعمون انكم على الحق وفيكم نبي الله وانكم أولياء الله . وقد قلبكم المشركون على الماء وانتم عطاش وتصلون محدثين مجنبيين وما ينتظر أعداؤكم الا أن يقطع العطش رقابكم ويذهب قواكم فيتحكمون فيكم كيف شاءوا فأرسل الله عليهم مطرا وسال منه الوادى فاغتسلوا وشربوا وشرب دوابهم وهلأوا الاسقية ونبت المطر ملء الارض . . . وكان مع المسلمين سبعون من الجن وثلاثة آلاف من الملائكة مردفين يتبع بعضهم بعضا ثم كملت خمسة آلاف فتمثلوا برجال بيض على خيل بلق عمائمهم بيض قد أرخوا أطرافها بين أكتافهم . وقيل سود ، وقيل صفر ، وقيل حمر ، وقيل خضر ، فكانهم أنواع . وكان قتلهم يعرف بأثر السواد في الاعناق والبنان أى الفصل مثل حرق النار . وكان ابليس مع المشركين قد صور بصورة سراقبة بن مالك . وكان معه راية وقال : لا غالب لكم اليوم من الناس وانى جار لكم أى معين لكم . فلما أقبل جبريل والملائكة نكص على عقبيه وقال انى برىء منكم ، انى أرى ما لا ترون . وصار يقول : اللهم انى أنشدك انى من المنظرين . وتبسم الرسول في صلاته فسأله عن ذلك فقال : مر بى ميكائيل وعلى جناحه أثر الغبار وهو راجع ممن طلب القوم فضحك فابتسمت اليه . وجاء جبريل بعد القتال على فرس أحمر عليه درعه ومعه رمحه فقال : يا محمد ان الله بعثنى اليك وأمرنى أن لا أفارقك حتى ترضى .

=

أفضل من من لم يشهدوها منهم ، والجن قياسا على ذلك في المؤمنين منهم .
ولكن اذا كان اختيار الملائكة والجن في بدر أو عدم اختيارهم لا يرجع اليهم بل الى الله فكيف يستحقون الفضل دون غيرهم وليس لهم فضل فيه ؟
وقد تم ذلك كله في اطار معجزات الرسول في الحرب ومنها اشتراك الملائكة والجن اكراما له ورضى عنه . والتنبؤ بمصارع المؤمنين في بدر ومواطنها قد يتم بناء على معرفته بشجاعة الرجال وقلة العدد (ثلاثمائة تقريبا) وضيق المكان وفنون المبارزة . أما رمى الرسول المشركين بكف من حصي فشاهت وجوههم وأصاب بها أعين جميعهم وهم بالآلاف فانها ذلك تقوية لنفوس المسلمين وشحذا لهمهم . وقد تؤدي كثرة العدد الى زحام بين الكفار في بحثهم عن المؤمنين القلائل . وفي الزحام يضيع الانسان ويفقد رؤيته لمن يبحث عنه خاصة لو كان عدد المشركين بالنسبة للمؤمنين عشرة الى واحد . أما رمى الرسول كافرا بحجر فكسر رباعيته فلم يولد من نسله الا أهتم ثم دخول حلقتين في وجنته ونزع أحد المؤمنين لهما بأسنانه فكان أحسن الناس هتما فهو تقابل عضوى بين الخير والشر ، بين أسوأ هتم وأحسن هتم ، بين الرسول كفعل والرسول كمفعول فيه وكلها صور فنية من سير الابطال لاسترعاء انتباه السامعين ، خاصة لو كانوا يعيشون جو الهزائم وحالات الاحباط (٣٤٨) .

هل رضيت ؟ قال : نعم . والحكمة في قتال الملائكة وحضورهم مع المسلمين مع أن الملك الواحد كجبريل يقدر على رفع الكفار بل على اقتلاع الارض أن تكون الملائكة عددا ومعددا لجيش المسلمين على عادة مدد الجيوش رعاية لصورة الاسباب التي أجراها الله بين عباده . قال ابن عباس : لم تقاتل الملائكة الا يوم بدر ولكنها تحضر في كل قتال من قتال الكفار الى يوم القيامة لتكثير سواد المسلمين .. ثم الملائكة الذين شهدوا بدرًا أفضل من من لم يشهدوا منهم ، وقياسه أن يقال كذلك في مؤمن الجن ، البيجورى ج ٢ ص ٤٧ — ٤٩ .

(٣٤٨) ومنها يوم غزوة بدر أن مشى الرسول في موضع المعركة ،

ويقال في الجن ما يقال في الملائكة من حيث أنها تدخل ضمن عقائد الإيمان عند الشراح المتأخرين . فهي مثلها قدرة على التشكل والاحتجاب عن الابصار والقدرة على الاتيان بالاعمال العظيمة ولكنها تختلف عنها في أنها ليست نورانية بل نارية وأنها مكلفة تطيع وتعصى ، فمنهم المؤمنون ومنهم الكافرون (٣٤٩) . والحقيقة أنها معا يعبران عن عالم واحد ، وهو عالم التمنى والرغبة في تجاوز الحس ، وقلب العجز بمقدرة ، وتحويل الفناهى الى لا تنهى . والفرق بين الملائكة والجن هو مجرد فرق في الدرجة وليس فرقاً في النوع . يتميزان فيما بينهما فقط في درجة الشرف ومرتبة الكمال . فالملائكة أعلى من الجن من حيث الطاعة والإيمان . ولكن الجن أقرب الى الانس منهم الى الملائكة لانهم مكلفون يعيشون حياة البشر من طعام وشراب وتناسل ، ويسترقون السمع فهم وسط بين كمال الملائكة ونقص البشر .

=====

وجعل يشير بيده هذا مصرع فلان وهذا مصرع فلان ان شاء الله فما تعدى أحد منهم موضع اشارته . كما أخذ الرسول كفا من حصي نرمى به المشركين وقال شأهت الوجوه أى قبحت . اللهم أرعب قلوبهم وزلزل أقدامهم فأصاب أعين جيعهم وانهمزوا ورسول الله يقول ، « وما رميت اذ رميت ولكن الله رمى » ، ورمى الرسول عقبة بن أبى وقاص بحجر فكسر ربايعته فلم يولد من نسله الا أهتم أبحر ، ودخلت حلقتان من المغفر في وجنته فأخرجهما أبو عبيدة بأسنانه فستطبت ثنيته فكان أحسن الناس هتما ، البيجورى ج ٢ ص ٤٧ — ٤٩ .

(٣٤٩) وأنه تعالى خلق أجساما أخرى تسمى جنا تشابه الملائكة المذكورين في بعض خواصها من نحو الاقتدار على التشكيل والاحتجاب على الابصار والاقتدار على اعمال عظيمة ولكنها تخالفهم بأنها ليست نورانية مثلهم ، وأنها مكلفة كالنفس فمنهم المؤمن الطائع والعاصي والكافر ، وليعلم أن جميع ما قررناه في حق الملائكة يقال مثله في شأن الجن من القدرة على التشكيل والاعمال العظيمة وقطعهم المسافات الطويلة في برهة قليلة وعدم رؤيتنا لهم ، الحصون ص ١١١ — ١١٤ ، يجب الإيمان بالجن وهم أجسام لطيفة نارية لهم قدرة على التشكلات ، شرح الخريدة ص ٥٦ — ٥٧ ، واختلفوا هل الملائكة جن أم ليسوا بجن ؟ فقال فريق هم جن لاستتارهم عن الابصار . ومن هذا قيل للجنين أنه جنين . وقال فريق آخر أنهم ليس بجن ، مقالات ج ٢ ص ١١٥ .

لذلك تراوح القدماء فيما بينهم في موضوع الملائكة بين الاثبات والانكار (٣٥٠) . فالاثبات يعتمد على النصوص الواردة . وهى فى معظمها

(٣٥٠) فى رد الشبه عن النصوص الواردة فى شؤون الملائكة والجن . وجوب الايمان بالملائكة . وروت النصوص الشرعية متواترة أو مشهورة وأحاديث أحادية لكن كثرتها وتعدد طرقها بلغ ما يستفاد منها درجة التواتر ... وقد وردت شبه على وجود الملائكة والجن وشؤونهم من نحو الاقتدار على التشكل والأعمال الشاقة مع أنهم أجسام لطيفة وغير ذلك من بعض الفلاسفة المتقدمين وقبلهم المتأخرون . ونقول فى بيان رد تلك الشبهة وأظهر أنها أوهام لا تقوم لدى الايمان بعظمة قدرة الله على إيجاد الملائكة والجن فى تلك الشؤون والأحوال ، الحصون ص ١١١ — ١١٢ ، فان قيل بينوا مذهبكم فى الجن والشياطين قلنا : نحن قائلون بثبوتهم وقد أنكرهم معظم المعتزلة دون أنكارهم إياهم على قلة مبالاتهم وركاكة دياناتهم فليس فى اثباتهم مستحيل عقلى . وقد نصت نصوص الكتاب والسنة على اثباتهم . وحق اللبيب والمعتصم بحبل الدين أن يثبت ما قضى العقل بجوازه ونص الشرع على ثبوته ، ولا يبقى من ينكر إبليس وجنوده والشياطين المسخرين فى زمن سليمان كما أنبا عنهم أى من كتاب الله لا يحصيها مسكة فى الدين وعلقة يتشبث بها ، الإرشاد ص ٢٢٣ ، وأما قصة مجيء عرش بلقيس من بلاد اليمن الى مجلس سليمان فى لحظة طرف فقد وردت هذه القصة فى القرآن وأنها جرت على يد من عنده علم من الكتاب . فبعض المفسرين قال انه آصف بن برخيا وزير سليمان فيكون مجيء ذلك العرش كرامة أظهرها الله على يده لانه من أولياء الله وبعضهم قال انه نفس سليمان فيكون ذلك معجزا أظهره الله على يديه اذ هى أمر خارق للعادة . ومن تأمل فى هذا المقام وظهر لديه أن سرعة حركة الاجسام مهما بلغت فهى من الجائزات العقلية الداخلة تحت تصرف قدرة الله فلا يصعب عليه الايمان بهذه القصة ، الحصون ص ١١٥ ، فى بيان الايمان بالملائكة ... يجب على كل مكلف شرعا الايمان بالملائكة وهو أن يعتقد اعتقادا جازما بوجودهم وأنهم عباد الله المؤمنون به المكرمون لا يسبقون بالقول وهم بأمره يعملون ، يخافون ربهم من فوقهم ويفعلون ما يؤمرون . وقد وردت النصوص الشرعية بجميع ذلك الحصون ص ٨٢ ، ويدخل فى كلمة الرسالة الايمان بالملائكة . فيجب الايمان بأن لله ملائكة ، المطيعى ص ٦٠ ، أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه يجب أن يقول آمنت بالله وملائكته ، الفقه ص ١١ ، وبالإضافة الى انكار المعتزلة للملائكة أبطلت الباطنية أيضا القول بالملائكة فى السماء والجن فى الأرض ، الفرق ص ٢٩٦ ، والحنفية على خلافه لانه لم يتكلم عليه الشارع فالواجب علينا أن نقف حيث وقف بنا وننتهى الى الحد الذى بين لنا بالامسك عن أمره والطى على غيره ، المرجانى ج ٢ ص ٢٢٢ ، وأيضا الجامع ص ٢ ، الفقه ص ١٨٤ ، التوحيدية ص ٢ .

باستثناء نصوص أصل الوحي آحاد أو مشهورة لم تبلغ درجة التواتر . وكلها وضعت في عصور متأخرة ، مستمدة من الخيال الشعبي وقصص الإبطال . والحقيقة أن موضوع النبوة هو عالم الإنس وليس عالم الجن ، وعالم البشر وليس عالم الملائكة ، وعالم الشهادة وليس عالم الغيب . والملائكة من السمعيات الخالصة في حين أن موضوع النبوة من العقلية أى المصالح العامة . وليس باثبات الملائكة تقام مصالح الناس وليس بانكارها تنهدم وتعطل . غنى موضوع نظرى خالص أقرب الى القصص وشحن الهم وتقوية المعنويات . والايان بها موجود في كل الديانات وليس منها ما يخص خاتم النبوة وآخر مرحلة تطور الوحي . وهى في النهاية موضوعات ثانوية لوظائف ثانوية ، وسائل وطرق وليست موضوعات وغايات . والله قادر على الحديث مع الانبياء وعلى قبض الارواح وعلى تقدير الارزاق وعلى بعث الموتى بلا واسطة الملائكة وهو قادر على معرفة أفعال العباد بلا كتابة أو حفظة . كما أنه قادر على تسيير أمور الجنة بلا رضوان وتدبير شؤون النار بلا مالك . ولا يحتاج الى حملة عرش من تحته أو من حوله . فلا يمكن التضحية بالتزنيه من أجل التشبيه أو بالعقلية من أجل السمعيات .

والحقيقة أن « الملائكة » فى أصل الوحي ليسوا أساسا موضوعا للايمان بل وسيلة لرد الانسان الى نفسه وارجاع البشر الى ذاتهم ببيان الفرق بين الاستحالة والامكان ، بين اللامعقول والمعقول (٣٥١) .

(٣٥١) ذكر لفظ « الملائكة » فى القرآن ٩٣ مرة ، ١٣ مرة مفردا ، ٢ مرة مثنى ، ٧٨ مرة جمعا ، منها ٥ مرات مضافة الى ضمير الملكية « ملائكته » . ولم تذكر من هذه المرات كلها كاحدى قواعد الايمان الا ثلاث مرات مرتين للايمان « ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة » (٢ : ١٧٧) ، « كل آمن بالله وملائكته وكتبه ورسله » (٢ : ٨٥) ، ومرة واحدة ضد الكفر « ومن يكفر بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر فقد ضل ضلالا بعيدا » (٤ : ١٣٦) ، وفى كثير من الاستعمالات ترد الملائكة الى حبسها الطبيعى ودورها فى السجود الى الانسان والى الله « واذ قلنا للملائكة اسجدوا لآدم فسجدوا الا ابليس

وكما أن دورها في أداء الوظائف التي يطلبها الله منها فان دورها أيضا في السجود للانسان لان الانسان أعظم منها وأقدر بالتكليف والتمكن منه بحرية الإرادة واستقلال العقل . كما أنها تسجد لله سجودها للانسان وكأن الانسان مع الله في قيمة السجود له ! ولقد أعلم الله الملائكة مسبقا بجعله الانسان خليفة له في الارض كقرار علني من أجل قبول علني حتى تنتفى الاعذار ويستحيل الرفض والانكار . وكان جزاء الطرد من الجنة والتحول من النقيض الى النقيض من الملاك الى الشيطان . ولا شفاعة لها خارج قانون الاستحقاق .

٢ - الموضوع العملي *

إذا كان الايمان بالله يدخل في العقليات في أصل التوحيد والقضاء والقدر في أصل العدل ، واليوم الآخر في المعاد ، والرسول في النبوة

أبى واستكبر » (٢ : ٣٤ ، ١٧ ، ٦١ ، ١٨ ، ٥٠ ، ٢٠ : ١١٦) ، « ثم قلنا للملائكة اسجدوا لآدم » (٧ : ١١) ، « ولا يأمركم أن تتخذوا الملائكة والنبيين أربابا » (٣٠ : ٨٠) ، « لن يستنكف المسيح أن يكون عبدا لله ولا الملائكة المقربون » (٤ : ١٧٢) ، « فسجد الملائكة كلهم أجمعون » (١٦ : ٢ ، ٣٨ : ٧٣) ، « ولله يسجد ما في السموات وما في الأرض من دابة والملائكة وهم لا يستكبرون » (١٦ : ٤٩) ، « أما استعمالات الاستحالة التي ترجع الى الانسان فمثل » وقالوا لولا أنزل عليه ملك « (١١ : ١١) ، « قل لو كان في الأرض ملائكة يمشون مطمئنين لنزلنا عليهم من السماء ملكا رسولا » (١٧ : ٩٥) ، وآيات اخبار الله للملائكة مثل « واذ قال ربك للملائكة اني جاعل في الأرض خليفة » (٢ : ٣٠) ، « وعلم آدم الاسماء كلها ثم عرضهم على الملائكة » (٢ : ٣١) ، « واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من صلصال » (١٥ : ٢٨) ، « واذ قال ربك للملائكة اني خالق بشرا من طين » (٣٨ : ٧١) ، ولا شفاعة لها « وكم من ملك في السموات لا تغنى شفاعتهم شيئا » (٥٣ : ٢٦) بالنسبة لتحليل الجن والشياطين في أصل الوحي أنظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، رابعا : انطولوجيا الوجود (الجواهر) { — هل هناك جواهر مفارقة ، النفس والعقل ؟ (ج) هل هناك جن وشياطين ؟

لم يبق الا الكتب وهى الموضوع الحسى الوحيد المنقول من جيل الى جيل
نقلًا متواترًا حتى الآن والى نهاية الزمان . الايمان بالكتب اذن هو
أقرب الموضوعات الى الحس وأبعدها عن الغيب ، كتب الوحي أو كتب
التاريخ والآثار . أما الكتب فهى وحدها الباقية . والكتب هى التوراة والزبور
والانجيل والقرآن (٣٥٢) . وهى الكتب الموجودة لدينا حتى الآن . ولكن
أين صحف ابراهيم ؟ هناك روايات كثيرة عنها عند أهل الكتاب وقد تكون
لها مصادر عربية مفقودة خاصة وان ابراهيم كان معروفًا فى الجزيرة
العربية ، وكان دين الحنفاء موضع احترام وتعظيم فيها . وقد وضع
القديس التوراة قبل الزبور على خلاف الترتيب الزمانى ربما لاهميتها ولاحتوائها
على الشريعة . وللقرآن أسماء أخرى مثل الفرقان والكتاب والذكر .
وكل كتاب يعبر عن مرحلة من مراحل الوحي السابقة . وتتبع هذه
المراحل يؤدى الى اكتشاف قانون تطور النبوة منذ الاعلان الاول حتى
اكتمال الوحي . والكتاب فى تناول الانسان . يمسكه بيده ، ويقرؤه
بلغته ، ويفهمه بعقله ، ويحققه بفعله . الكتاب اذن هو مضمون
النبوة الحسى العملى . وهو مجرد وسيلة وليس غاية ، مجرد أداة وليس
هدفاً . انما الهدف هو تحقيق الرسالة المتضمنة فيه . ولكى يتم ذلك
هناك ثلاث مراحل . الاولى اثبات الصحة التاريخية للنقل معنا للتحريف
والتبديل ، والثانية الفهم الصحيح معنا لسوء الفهم والتأويل ، والثالثة
تطبيق الشريعة معنا للايمان الميت . والكلام النظرى غير ممكن الوقوع .
يتضمن المضمون العملى للرسالة اثبات صحتها وفهم نصوصها وتطبيق
أوامرها . وهنا يتحول علم أصول الدين الى علم أصول الفقه ويصب

(٣٥٢) النسفية ص ١٣٨ ، العقيدة ص ٢١ — ٢٢ ، توراة موسى ،
وزبور داود ، وانجيل عيسى ، وفرقان محمد ، التوحيدية ص ٢ ، الجامع
ص ٢ ، الفقه ص ١٨٤ ، الايمان بها جملة وتفصيلا . الجملة أن تعتقد
أن كل ما فى علم الله من الكتب هو حق ثابت لا شك فيه ، وأن جميع
ما فى هذه الكتب من القصص والاخبار والوعود والواويع والنواهي
حق ثابت لا شك فيه ، وأن جميع ما فى هذه الكتب دال على كلام الله
القديم القائم بالذات العلية . الجامع ص ١٩ — ٢٠ .

فيه ، وتعود الى علم الاصول وحدته المفقودة بين النظر والعمل . وعلى هذا النحو لا يصبح موضوع النبوة من الموضوعات المتعالية بل يكون مسار الرسالة في التاريخ . ولاول مرة يظهر الاسلام كجزء من النبوة كما اتضح في الحركة الاصلاحية الحديثة في متناول الرسالة العامة انتقالا من المجردات والنظريات الى الوقائع المحسوسة ، ومن التوحيد الى النظم . فالاسلام وانتشاره في التاريخ هو معجزة النبوة . ولكنه ظل حديثا عاما عن الاسلام في التاريخ ، وانتشاره ومآثره ، وتكوين جيل وقادة ، وقضاء على امبراطويات ودول ، ونشأة نظم جديدة او تقريظ للاسلام والدفاع عنه اعجابا بالمضى وربما تعويضاً عن هزائم العصر . وظل أيضا مدحا للشريعة الغراء دون تحقيقها عمليا وبيان المسافة بين المثال والواقع ووسائل التنفيذ . وهو حديث خارج الزمان والتاريخ وبلا أرض أو شعب أو وطن وكأنها مدائح نبوية أو تواشيح دينية أو مدائح سلطانية . ويرتبط بذلك الدفاع عن الاسلام ضد الانتقادات المعاصرة وشبهات الغربيين مثل دعوى انتشار الاسلام بالسيف تنكرا لمبادئ الاسلام ، وتعلم الرسول الشريعة من أسفاره انكارا للوحى . ومع ذلك هناك جذور عند القدماء الى العودة بالنبوة الى التاريخ والدخول فيه وذلك باظهار الاسلام ذاته وعرض شريعته طبقا لحاجات المسلمين . فينظم الحديث في ثلاثة اقسام رئيسية : العبادات وهى اركان الاسلام الخمس مع الجهاد دون تخصيصه كركن سادس ، المعاملات وتشمل الاحوال الشخصية والحدود والمحرمات والمباحات والاموات ، الشرعيات وتشمل الادلة الشرعية والفرق بين العقلية والشرعيات (٣٥٣) .

أ — **الادلة الاربعة** . بعد ضمان تواتر الرسالة في التاريخ وحفظها صحيحة عبر الاجيال تأتى قضية الاستدلال ، استدلال الاحكام من الادلة اى الاستفادة من الرسالة في استنباط الاحكام من أجل تطبيقها وبالتالي

(٣٥٣) انظر الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثامنا ، مناهج الادلة ، ١ — نقد الدليل النقلى .

تحقيق الرسالة . والادلة اربعة على ما هو معروف في علم اصول الفقه ، والسنة ، والاجماع ، والقياس . الكتاب والسنة دليلان نصيان والاجماع والقياس دليلان عقليان . ولما كان الكتاب والسنة أيضا يعتمدان على العقل سواء في شروط التواتر أو في الاعتماد عليه كدليل قطعى أو في ادراكه للحسن والقبح كصفات موضوعية في الافعال وكأبينة فعلية في المجتمع كان العقل أساس الادلة الشرعية الاربعة وهى التى انصبت كلها في النهاية في الاجتهاد أى في دليل العقل . فالعقل أساس النقل في الدليلين النقليين ، الكتاب والسنة ، والعقل أساس النقل في دليلي الاجماع والاجتهاد ، نظرا لان الاجماع يقوم على نقل وعقل جمعى ، ولان الاجتهاد يقوم على نقل وهو الاصل ، وعلى عقل في الفرع ، وعلى عقل في استنباط علة الحكم من الاصل ، وعلى عقل في تحقيقها في الفرع ، وعلى عقل في معرفة تشابهها حتى يمكن تعدية الحكم . فالادلة الاربعة كلها ترتكز على الدليل الرابع ، دليل العقل . وبالتالي كانت الاولوية الفعلية للدليل العقلى على دليل النقل وكما هو معروف في نظرية العلم وفي المقدمات النظرية الاولى (٣٥٤) . وبالتالي كان ترتيب الادلة الاربعة :

(٣٥٤) هذا هو الحال في « رسالة التوحيد » لمحمد عبده ، والى حد كبير « الحصون الحديدية » لحسين الجسر . وهذه المادة القادمة كلها أدخل في علم اصول الفقه . ولكنها هنا مستمدة من مصنفات علم اصول الدين خاصة من « اصول الدين » للبغدادى « والعقائد النسفية » للنسفى ، و « الفصل » لابن حزم و « شرح الاصول الخمسة » ، و « المغنى ج ١٧ » للقاضى عبد الجبار ، ومستمدة أيضا من كتب الفرق مثل « الفرق بين الفرق » للبغدادى ، « مقالات الاسلاميين » للاشعرى ، و « التنبيه والرد » للشافعى الملقب ، و « الملل والنحل » للشهرستانى . فقد خصص البغدادى الاصلين التاسع والعاشر لهذا الموضوع . الاصل التاسع في بيان معرفة أركان الاسلام ، الاصول ص ١٨٥ — ٢٠٦ ، الاصل العاشر في معرفة أحكام التكليف والامر ، الاصول ص ٢٠٦ — ٢٢٨ ، ويشمل الاصل التاسع خمسة عشر فرعاً تتدرج في أقسام ثلاث (أ) العبادات وهى ١ — الأركان الخمسة ٢ — الشهادة ٣ — الصلاة ٤ — الزكاة ٥ — الصيام ٦ — الحج ٧ — شروطها ٨ — الجهاد (ب) المعاملات وتشتمل الفروع ٩ — أحكام المعاملات ١٠ — الفروج ١١ — الحدود ١٢ — المحرمات

القياس ثم الاجماع ثم السنة ثم الكتاب ، ترتيبا تصاعديا يركز على القاعدة الطبيعية وهو القياس أو الاجتهاد وهو دليل العقل . فعلى الانسان أن يجتهد رأيه فان لم يجد ففى اجماع الامة ، حاضرا أم ماضيا ، فان لم يجد فعليه بالسنة ثم بالكتاب . وهناك اتفاق مبدئى بين الاصل الاول ، الاجتهاد ، والاصل الرابع ، الكتاب ، فالطرفان يلتقيان . ولا خلاف بين العقل والنقل ، فالعقل أساس النقل ، ومن يقدح فى العقل يقدح فى النقل نظرا لموافقة العقل الصريح مع النقل الصحيح كما قال فقهاء الامة من قبل . وعلى هذا النحو يمكن أن يكون ابداع . أما تصور الأدلة الاربعة قديما فيقوم على أن النقل أساس العقل ، فالقرآن والحديث نقل ، والاجماع يعتمد على نقل ، والقياس يعتمد أصله على نقل . فهو انكار لدور العقل وللصفات الموضوعية للأفعال وللأبنية الاجتماعية . وان الترتيب التقليدى للدلة ابتداء من القرآن فالحديث فالاجماع فالقياس يجعل الهرم

والمباحات ١٣ — الاموات (ج) الشرعيات وتشمل الفروع ١٤ — مأخذ احكام الشريعة ١٥ — الفرق بين العقليات والشرعيات . فى حين يشتمل الاصل العاشر على تحليل الخطاب ومباحث اللغة . ولما كنا قد بدأنا فى رسالتنا *Les Méthodes d'Exégèse* فى تحديد البنية الثلاثية لعلم الاصول ابتداء من الأدلة الاربعة ثم مباحث اللغة والعلة ثم موضوع الاحكام المقاصد اتبعنا ذلك فى عرض هذه المادة الاصولية . وهو أيضا ما فعله القاضى عبد الجبار فى تخصيص جزء للشرعيات من أجل الحديث عن الكتاب والسنة والاجماع والقياس ، فصب علم أصول الدين فى علم أصول الفقه ، المغنى ج ١٧ ، وهى نفس قسمة المسلمين فى « الملل والنحل » للشهرستانى الى اهل أصول وأهل فروع . والاصول هى التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، والفروع اهل الاجتهاد والتشريع والفقه . وهو ما يفعله أيضا البغدادى فى « الفرق بين الفرق » ، فقد اتفق جمهور اهل السنة والجماعة على أصول من أركان الدين . كل ركن منها يجب على كل عاقل بالغ معرفة حقيقته . ولكل ركن منها شعب وفى شعبها مسائل . واتفق اهل السنة منها على قول واحد وضلال من خالفهم فيها ومنها ٩ — فى معرفة ما أجمعت عليه الامة من أركان شريعة الاسلام ١٠ — فى معرفة أحكام الامر والنهى والتكليف ١١ — فى معرفة فناء العباد وأحكامهم فى المعاد (وهو أدخل فى أمور المعاد) الفرق ص ٣٢٣ .

قائما على قيمته ، والمخروط مرتكزا على رأسه وكأن المعانى والاشياء كلها متضمنة في اللغة . وهذا هو منهج التقليد (٣٥٥) . ولا يمكن فهم القرآن الا باللغة وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ . فقد دون منذ لحظة الاعلان وبالتالي فليست هناك حاجة الى تطبيق التواتر فيه كما هو الحال في الحديث . وتعنى « أسباب النزول » اولوية الواقع على الفكر ، وأن كل آية هى تعبير عن موقف وحل لمشكل ، وبنية نظرية ممكنة لوضع اجتماعى قائم . والناسخ والمنسوخ يعنى وجود التطور داخل الوحي ، وتكييف الشريعة طبقا لقدرات الواقع . فاللغة تجبع القرآن والحديث . وأسباب النزول والناسخ والمنسوخ خاصان بالقرآن وحده (٣٥٦) . اما السنة فانها فى حاجة الى نقل متواتر نظرا لانها انتقلت بمرحلة شفاهية على مدى مائتى عام قبل تدوينها . فالسنة دليل بشرط تواترها كما هو معروف فى شروط التواتر فى نقل الرسالة . والتواتر وحده يفيد اليقين . اما الآحاد وهو ما يفقد أحد شروط التواتر فلا يورث الا العلم الظنى ولا سبيل لمعرفة صحته الا بعدالة الراوى وضبطه وبلوغه واسلامه أى الى بنية شعوره التاريخى وكذلك المشهور الذى كان فى أصله آحادا ثم أصبح متواترا فى نقله . فهو واحد من حيث المبدأ متواتر من حيث الواقع لا يفيد الا الظن . ومعظم السمعيات وأمور المعاد أخبار مشهورة . التواتر يوجب العلم والعمل فى حين أن الآحاد يوجب العمل دون العلم (٣٥٧) .

(٣٥٥) أنظر رسالتنا الاولى ، Les Méthodes d'Exégèse, Iere Partie

(٣٥٦) أنظر بحثنا « ماذا تعنى أسباب النزول ؟ » الدين والثورة فى مصر ١٩٥٢ — ١٩٨١ ج ٧ اليمين واليسار فى الفكر الدينى ، دار ثابت ، القاهرة ، ١٩٨٨ ، ويشير البغدادى الى هذا البعد اللغوى فى القرآن . اذ يحتوى على نص ظاهر ، عموم وخصوص ، دليل خطاب ، لحن قول ، تنبيه بالشئ على غيره ، تصريح وتعريض ، كناية وتأكيد ، الاصول ص ٢٠٤ .

(٣٥٧) وجوه الادلة من السنة طرفها ثلاث (أ) التواتر الموجب للعلم الضرورى (ب) خبر جارى مجرى التواتر بالاستفاضة يوجب العلم المكتسب كالأخبار الواردة فى الرجم والمسح على الخفين وكأخبار الرؤية

والاجماع حجة غير نصية وان كان يعتمد على نص يؤخذ أساسا للعقل . والنص هنا قد يكون متواترا أو آحادا أو مشهورا وبالتالي ترجع قطعية الاجماع أو ظنيته الى نوع النص الذى يقوم عليه . وفى هذه الحالة يلحق الاجماع بأحد الدليلين النصيين . أما العقل الجمعى فهو نوع من الاستدلال الجماعى يقوم به علماء الامة . صحيح ان الاجماع هو عمل جماعى للعقل يعبر عن وعى تاريخى يعطى مزيئا من الإطمئنان أكثر مما يعطى الاستدلال الفردى كما انه يحول النص من ظن الى يقين لانه يعطى له فهما فى الزمان والمكان ومضمونا فى التاريخ ، وهذا مما يدعو البعض الى اثبات حجية الاجماع (٣٥٨) . ومع ذلك فللاجماع

والحوض والشفاعة وعذاب القبر ونحو ذلك ولا اعتبار فيه بخلاف أهل الإهواء (ج) أخبار آحاد توجب العمل دون العلم بشروط منها اتصال الإسناد ، وعدالة الرواة ، وجواز صحة المتن بالمقتل من غير استحالة ، الأصول ص ٢٠٤ — ٢٠٥ وأبطل النظام خبر الواحد اذا لم يوجب العلم الضرورى ، الفرق ص ٢٤٣ — ٢٤٤ .

(٣٥٨) يثبت الاشاعرة ومعظم المعتزلة الاجماع . فالاجماع المحتج به عند الاشاعرة اجماع أهل كل عصر على حكم من أحكام الشريعة ، الأصول ص ٢٠٥ ، ويظهر من مسائل القاضى عبد الجبار فى « المغنى » آراء المعتزلة فى الاجماع باستثناء النظام وواصل وضار : الكلام فى الاجماع ، بيان صورة الاجماع ، فى أنه يصح حصوله ووقوعه ، فى أنه لا يمنع فى اجماع امة أو جماعة أن يكون صوابا دون آحادهم وأبعاضهم ، فى الدلالة على أن الاجماع حجة ، فى بيان الاجماع ، فى بيان مائية الاجماع ، الوجوه التى يكون عليها الاجماع حجة ، فى أن الاجماع قد يكون عن القياس والاستدلال ، فى المنع من اجماعهم على ما الباطن بخلافه ، فى الاجماع ، فى كونه صوابا وان كان بصورة الخلاف ، فى قول بعض الامة الاجماع ، فى كونه صوابا وان كان بصورة الخلاف ، فى قول بعض الامة اذا انتشر فى جميعهم ولم يعرف مخالف ما حكمه ، فى القول اذا قال به بعضهم ولم يظهر الخلاف من غير انتشار ، فى بيان الطرق التى يعرف بها ثبوت الاجماع ، المغنى ج ١٧ ص ٢٠٥ — ٢٤٣ .

حدود تجعل البعض الآخر أقرب الى نفيه كحجة في الاستدلال (٣٥٩) .
فالاجماع يرتبط بتفسير جماعة في زمان ومكان معينين . ولما كان نصه
اقل عمومية وأكثر خصوصية من نصوص الكتاب فهو غير ملزم الا للعصر
الذى انعقد فيه دون العصور التالية والا كان ملزما لكل العصور
وكان ذلك عائقا عن التقدم ومانعا من الابداع واقترب الى التقليد . ان الاجماع
خاضع لمصلحة العصر . ولما كانت المصالح متميزة ، ما يكون مصلحة لجماعة
قد يكون مضرة لآخرى في عصر آخر أو لنفس الجماعة في نفس العصر ،
كان ملزما فقط لعصره . فالزامه كل عصر يجعله قوة على الابداع ، ودافعا
على التقدم ، ويقلل التبعية للقدماء ، ويخفف من ثقل الماضي . كما أنه يصعب
أحيانا التفرقة بين الاجماع والتقليد . فالاجماع ان لم يكن قائما على يقين
أى أنه اذا لم تتوافر شروطه ، وغالبا ما لا يحدث ذلك ، فانه يكون
تقليدا خفيا . ومن شروطه ضرورة اعتماده على أصل ثقل متواتر ، وان
يكون تاما ، والا يعارض اجماعا سابقا . فالمصالح تتغير ولكن لا تنقلب ، الى
آخر ما هو معروف في علم أصول الفقه من شروط المجتبعين في العلم
والفضل . بل هناك صعوبة في الاتفاق على شروط ثابتة للاجماع
الصحيح . فما زال الاساس النظرى للاجماع خاضعا للرأى والظن

(٢٥٩) أنكر النظام حجة الاجماع في الفروع الشرعية ثم انه علم
اجماع الصحابة على الاجتهاد في الفروع الشرعية وطعن في فتاوى الصحابة
وجميع فرق الامة ، الفرق ص ١٣٢ ، جوز اجماع الامة في كل عصر في
جميع الاعصار على الخطأ من جهة الرأى والاستدلال ويلزمه الشك في
التواتر والآحاد والقياس ، الفرق ص ٢٤٣ — ٢٤٤ ، جواز اجتماع
الامة على الضلالة ، الفرق ص ٣٢٧ — ٣٢٨ ، أبطل اجماع الصحابة
وأن يره حجة ، الفرق ص ٣١٩ ، قال في الاجماع انه ليس بحجة في
الشرع ، الملل ج ١ ص ٨٥ — ٨٦ ، الاجماع وخبر الواحد والقياس
ليس بحجة عند النظامية ، ولا يذكرون الصحابة ولا عليا بسوء ، الاعتقادات
ص ٤١ — ٤٢ ، طعن النظام في فتاوى الصحابة بالاجتهاد وقال ان ذلك
منهم لافرين اما لجهل بأن ذلك لا يحل لهم أو لانهم أرادوا أن يكونوا زعماء
وأرباب مذاهب تنسب اليهم ، الفرق ص ٣١٩ ، أما ضرار بن عمرو فقد
شك في جميع عامة المسلمين . وقال لا أدري لعل سرائر العامة كلها ترك
وكفر ، الفرق ص ٢١٥ ، أما وأصل بن عطاء فانه يشك في عدالة علي
وبنيه وابن عباس وطلحة والزبير وعائشة وكل من شهد حرب الجبل من
الفريقين ، الفرق ص ٣٢٠ .

والهوى والمصلحة مثل : هل هو اجماع خاص أم عام ؟ هل هو أهل الحل والعقد أم عامة المسلمين ؟ كم عدد المجتمعين ؟ هل هناك حد أدنى للاجماع ؟ هل هو اجماع مطلق أم اجماع بالاغلبية ؟ وما هى حدود الاغلبية ؟ ما هو هدف المعارضة ؟ ماذا لو كانت معارضة واحد فقط هل يبطل الاجماع ؟ وفى علم أصول الفقه ما يجعل الاسس النظرية للاجماع اسسا خلافيه . وبالتالي كيف يكون أساسا للاستدلال ودليلا للعقل الجمعى ؟ وتخضع نصوص الاجماع لما تخضع له نصوص الوحي ، من تفسير وتأويل . وكل تأويل هو اختيار اجتماعى أو هو انقطاع نفسى من المفسر الذى هو فى الحقيقة نتاج اجتماعى . وبالتالي يتحول الخلاف فى الاجماع الى خلاف حول تأويل النصوص ونعود الى الحجة النصية الظنية من جديد . ويزداد الامر صعوبة اذا ما ظهر الاجماع كحل لمشكلة التعارض بين النصوص فى الكتاب أو السنة أو بينهما معا . فتعارض نصوص الكتاب ظاهرى ، وله حله إما فى النسخ أو فى التأويل فى حين أن التعارض بين نصوص الاجماع حقيقى اما لخطأ فى النقل أو لتغاير المصالح من عصر الى عصر ، ومن جماعة الى جماعة فى نفس العصر . وقد يكون هناك اجماع على الشئ وضده فى آن واحد فى عصرين مختلفين أو عند جماعتين مختلفتين فى عصر واحد . ان نص الاجماع فى نهاية الامر هو حجة سلطة وليس حجة عقل . وان كانت حجة السلطة تقبل فى نصوص الوحي لانه غير معرض للخطأ فى الفكر أو فى الرواية الا انه لا يمكن قبولها فى نص الاجماع المعرض للخطأ فى الحكم والمرتبط بمصلحة عصر معين وجماعة معينة والمعرض لخطأ فى الرواية . واذا كان الاجماع هو اجماع أهل الحل والعقد أو اجماع العامة فغالبا ما يكون الحكم تعبيرا عن الوضع الطبقي للمجتمعين . فاختيار العلماء غير اختيار العامة . صحيح انه نظرا وشرعا لا فرق بين الاختيارين اذا كان الطرفان يمثّلان الحق . ولكن ما يحدث عملا هو أن احكام الاجماع انما تعكس الاوضاع الطبقيّة للمجتمعين وصلاتهم بالسلطة السياسية أكثر مما تعكس حقيقة أو تصنع يقينا . وهناك فرق بين ما ينبغى أن يكون وما هو كائن ما دما مع بشرى أى مع أهواء ومصالح . وفوق ذلك كله يجوز الاجماع فى اللغة وفى التشريع ولكنه يصعب فى النظريات أى فى الاعتقادات لان أساس النظريات يقينى ثابت

في حين أن العمليات تراعى الظروف والمصالح . فلا يجوز الاستدلال بالاجماع في موضوعات علم أصول الدين وان جاز في موضوعات علم أصول الفقه (٣٦٠) .

ولا يوجد خلاف أكثر اتساعا من الخلاف حول الدليل الرابع وهو القياس . ويعتمد انكار القياس على سببين رئيسيين . الاول اثبات العلم السمعي الضروري وكفايته دون ما حاجة الى علم عقلى مساعد او مكمل أو مؤسس . والثاني مخاطر العقل والقياس واحتمالات الخطأ فيه . والحقيقة أن الدفاع عن العلم السمعي لا يكون بهدم العقل لان العقل أساس النقل . بل ان الأدلة الثلاثة الاولى التى هى أقرب الى السمع ، الكتاب والسنة ، والاجماع لا تقوم الا على الدليل الرابع وهو العقل . فالعقل أساس النقل . والاجماع عقل جماعى . ولا يفهم الكتاب والسنة بل لا ينقلان الا بالعقل . فالاتفاق مع العقل شرط التواتر . وماذا عن الجهد الفردى فى الفهم ؟ وماذا عن دور الانسان فى الفهم والنظر ؟ ليس العقل هادما للنقل بل مؤسسا له ومؤولا له حتى يكون للنقل دعامة يقوم عليها وحتى يكون له أثر يحدث فيه (٣٦١) .

(٣٦٠) بالرغم من ظهور بعض المسائل الاصولية فى علم الكلام الا أن الاحساس بالتمايز بين العلمين واضح مثلا : الأدلة الشرعية أنواع من الخلاف استقصيناها فى كتب فى أصول الفقه وكفى ذكر معناها للمبتدئ فى هذه الصناعة ، الأصول ص ٢٠٥ .

(٣٦١) هذا هو موقف أهل الظاهر والحنابلة بوجه عام . فعلم التوحيد هو أساس بناء العقائد . أشرف العلوم تبعا للمعلوم لكن بشرط أن لا تخرج من مدلول الكتاب والسنة واجماع العدول ، ولا يدخل فيه مداخل مجردة لأدلة العقول ، شرح الفقه ص ٢ ، ان القول بالرأى والعقل المجرد فى الفقه والشريعة بدعة وضلالة . فأولى أن يكون ذلك فى علم التوحيد والصفات بدعة وضلالة . قال فخر الاسلام على البردوى فى أصول الفقه انه لم يرد فى الشرع دليل على أن العقل موجب ولا يجوز أن يكون موجبا وعلة بدون الشرع اذ العلل موضوعات الشرع وليس الى العباد وذلك لانه ينزع أن يسوق الى الشركة ، فمن جعله بلا دليل شرعا فقد جاوز حد العباد وتعدى حد الشرع على وجه العناد ، شرح

أما مخاطر العقل فهي متوهمة لا أساس لها . اذ كيف يؤذى العقل الى الاستبداد بالرأى ، العقل هو التنوير ، والتنوير ضد الاستبداد بالرأى . القطيعة مضادة للعقل لان العقل يقوم على البرهان . القطيعة جزم ترفض البراهين المضادة والعقل حوار يخضع للبراهين المضادة (٣٦٢) . وحتى على افتراض الجزم فى الرأى والقطع فيه فان ذلك لا يبرر الاعتقاد لان الاعتقاد دون رأى تقليد كما وضح ذلك فى نظرية العلم فى المقدمات النظرية الاولى . والرأى ليس اعتقادا أو تقليدا أعمى بل هو برهان يقينى . والعقل هو التوسط لا التطرف اذ يستطيع العقل احكام الاطراف ومعرفة البناء والرؤية المحايدة والتجرد والنزاهة

الفقه ص ٦ ، النسفية ص ١٥١ ، والخوارج صنفان : الازارقة وينكرون الاجتهاد فى الاحكام ولا يقولون الا بظاهر القرآن ، والنجيدات يجيزون الاجتهاد فى الاحكام ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، كما أنكر النظام القياس اذا لم يوجب العلم الضرورى ، الفرق ص ١٤٣ — ١٤٤ الملل ج ١ ص ٨٥ — ٨٦ وأنكر حجية القياس فى الفروع الشرعية ، الفرق ص ١٣٢ ، ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(٣٦٢) فان الانسان اذا اعتقد عقدا أو قال قولاً فلما أن يكون فيه مستفيداً من غيره أو مستبداً برأيه . فالمستفيد من غيره مسلم مطيع ، والدين هو الطاعة والتسليم ، والمطيع هو المتدين . والمستبد برأيه محدث مبتدع . وفى الخبر « ما شقى امرؤ عن مشورة ولا سعد باستبداد برأى » . وربما يكون المستفيد من غيره مقلداً قد وجد مذهباً اتفاهتسيا بأن كان أبواه أو معلمه على اعتقاد باطل فينقلده منه دون أن يتفكر فى حقه وباطله وصواب القول فيه وخطئه . فحينئذ لا يكون مستفيداً لانه حاصل على فائدة وعلم ولا اتبع الاستاذ على بصيرة ويقين الا من شهد بالحق وهم يعلمون شرط عظيم . وربما يكون المستبد برأيه مستنبطاً مما استفاده على شرط أن يعلم موضع الاستنباط وكيفية . فحينئذ لا يكون مستبداً حقيقة لانه حصل العلم بقوة تلك الفائدة لعلم الذين يستنبطونه منهم ركن عظيم ، الملل ج ١ ص ٥٥ أنظر أيضاً ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، ثانياً ، تعريف العلم ١ — الشك ، والظن ، والوهم ٢ — الجول والظن ٣ — التقليد ٤ — المطابقة فى العلم .

في حين أن الهوى أحادي الطرف ، متميز منحاز (٣٦٣) . ولا يعنى احتمال الخطأ في القياس عدم شرعيته فكل اجتهاد قد يخطئ وقد يصيب . والمجتهد يخطئ ويصيب . وللمخطئ أجر وللصحيح أجران . وقواعد القياس وأشكاله قادرة على أن تضمن صحة القياس . كما أن تعدد الاقيسة لا يعنى التشتت والتضارب والاختلاف وبالتالي تكافؤ الادلة . فالاقيسة عامة وشاملة يتفق عليها كل الناس . وتعدد المذاهب والآراء لا يطعن في صحة الراى بل يبين تباين المصالح من جماعة الى جماعة ، ومن فرد الى فرد ، ومن مكان الى مكان ، ومن زمان الى زمان . وفي علم أصول الفقه الحق متعدد والصواب كثير ما دام يؤدي الى تحقيق مصالح العباد . والخلاف النظري لا ينفي وحدة العمل ، ووحدة العمل لا تتطلب وحدة النظر بالضرورة (٣٦٤) . ولا يعنى العقل أى تفضيل

(٣٦٣) كل طرفي قصد الامور ذميم . غالى المعتزلة في التوحيد حتى وصلوا الى التعطيل بنفى الصفات المشبهة . قصروا حتى وصفوا الخالق بصفات الاجسام ، والروافض غالوا في النبوة والامامة حتى وصلوا الى الطول . والخوارج قصروا حيث نفوا تحكيم الرجال ، الملل ج ١ ص ٢٢ .

(٣٦٤) الكلام في الاجتهاد : فيما لا يصح من المذاهب أن يكون جميعه حقا وفيما يصح ذلك فيه ، الشروط التي معها يصح تصويب المذاهب المختلفة ، في تمييز ما الحق فيه واحد من الشرعيات مما نقول فيه أن لكل مجتهد نصيب ، في الدلالة على أن كل مجتهد مصيب ، الكلام في الاشبه ، المغنى ج ١٧ ص ٣٥٥ - ٣٧٦ ، كما يذكر القاضي عبد الجبار عدة مسائل تبين أهمية القياس وموضوعاته . فصل في الكلام في القياس : في بيان صورة القياس والاجتهاد وصفة المكلف ، في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد ، في أنه تعالى قد تعبد بالقياس والاجتهاد والسمعيات ، في بيان الشروط التي معها يصح تصويب المذاهب المختلفة ، في جواز التعبد بالقياس والاجتهاد ، في أنه تعالى قد تعبد بالقياس والاجتهاد ومنها السمعيات ، في بيان موضع القياس ، في بيان أصول القياس ، في علة القياس ، في بيان طرق صحة العلة ، باب في شروط العلة وأحكامها ، فيما يتنافى عن العلل وتعلق الحكم بهما ، في بيان ما يتنافى فيه العلل ولا يتنافى فيه ، فيما يتنافى عن العلل ومفارقتها لما لا يتنافى ، فيما يجوز التعبد به في العلل المتنافية ولا يجوز ، فيما وقع للتعبد به في العلل المتنافية ، فيما يقوى العلل ويرجحها ، في الفرق بين العلة والشبه والاستنباه ، المغنى ج ١٧ ص ٢٧٨ - ٣٥٣ .

للنظر على العمل أو للتأمل على الفعل . فالعقل نظرى وعملى ، تأملى وفعلى . العقل النظرى هو الباحث والسائل والموضح والكاشف . والعقل العملى يوجه نتائج العقل النظرى الى الحياة العملية . وكل مسألة نظرية لا ينتج عنها اثر عملى فخرجة عن علم الاصول .

العقل ليس شبهة يبدأ بها تاريخ العالم . وكيف يبدأ تاريخ العالم كله بشبهة العقل ؟ هل لان اللعين الاول قاس واستدل ؟ وعلى هذا النحو يكون الفكر الانسانى الآن عودا الى الشبهة الاولى او تكررا لها فى شبهة ثانية ، ويكون العقل الانسانى هو استمرار لعقل الشيطان ! فقد نشأت الشبهات فى آخر الخليقة بتحكيم العقل أيضا لان العقل يخلط بين المستويات منذ اول الخليقة ! فهل نشأت الشبهات فى اول الخليقة بتحكيم العقل ؟ هل تاريخ الحضارة الانسانية هو تاريخ الضياع والضلال ؟ ان العقل هو وسيلة درء الشبهات وتوضيح اللبس واحكام المنشابهات والتمييز بين المستويات (٣٦٥) . هناك القياس الجلى الذى يكون الفرع غبه اولى بالحكم من الاصل . وهناك القياس الذى فرعه من

(٣٦٥) هذه الشبهات كلها ناشئة من شبهات اللعين الاول ، تلك فى الاول مصدرها ، وهذه فى الآخر مظهرها ، الملل ج ١ ص ٢٢ ، اللعين الاول لما حكم العقل على من لا يحتكم عليه العقل لزمه ان يجرى حكم الخالق فى الخلق او حكم الخلق فى الخلق . الاول غلو والثانى تقصير . ثار من الشبهة الاولى مذاهب الحلولية والتناسخية والمشبهة والغلاة من الروافض حتى غالوا فى حق شخص من الاشخاص حتى وصفوه بصفات « الجلال » وكان من الشبهة الثانية مذاهب القدرية والجبرية والجسمة حتى قصروا فى وصفه بصفات المخلوقين . فالمعتزلة مشبهة الافعال والمشبهة حلولية الصفات . وكل واحد منهم اعور باى عينيهِ ، الملل ج ١ ص ٢٠ — ٢١ ، وعنه نشأ مذهب الخوارج اذ لا فرق بين قولهم لا يحكم الا الله ولا يحكم الرجال وبين قوله لا اسجد لك ، اسجد لبشر خلقته من صلصال ؟ الملل ج ١ ص ٢١ — ٢٢ ، أعلم ان اول شبهة وقعت فى الخليقة شبهة ابليس ومصدرها استبداده الراى فى مقابلة النص واختياره الهوى فى معارضة الامر واستكباره بالمادة التى خلق الله منها وهى النار على مادة آدم وهى الطين . وانشعبت من هذه الشبهة سبعة شبهات اخرى ، الملل ج ١ ص ١٥ — ١٩ .

معنى أصله دون أن يكون أحدهما أولى من الآخر . وهناك القياس بغلبة الاشباه والترجيحات . هناك قياس العلة ، وقياس الدلالة وقياس الشبه . كل ذلك من أجل دقة المعنى والوصف وليس من أجل الاشتباه . ان قياس ابليس طلب للعلة ، وطلب العلة احكام الظواهر وادراكها في علاقتها بالمعلول . طلب العلة هو البحث عن السبب من أجل سبطرة الانسان على قوانين الطبيعة والتنبؤ بمسارها (٣٦٦) . خطأ ابليس ايس في القياس الصحيح بل في القياس الخاطئ في خلطه بين الكم والكيف ، بين الجبر والحرية . فالنار ولو انها افضل من الطين الا ان الطين بفعل الروح بها كيف ، وبالتالي فهي أغنى وأقدر . وقد يكون الطين اى الارض اقيم عند شعب محتل ، حياته الارض ، وكرامته في الارض ، في حين ان النار في الارض ، والشمس غالبة عليها ، ومعروفة في ديانات الشرق من قبل . ليس الخطأ في القياس في ذاته اى في صورته بل في مادته واهدافه ونواياه واستخداماته وتطبيقاته . ولقد قاس ابراهيم ووصل الى الحق . فالقياس لا يؤدي الى الباطل ضرورة . ليس القياس محاجة وجدلا بالضرورة بل قد يكون برهانا وقيينا . ولماذا احتقار الذات ، وادانة النفس ، واتهام العقل ، واستصغار الانسان لنفسه (٣٦٧) ؟

(٣٦٦) طلب القدرية العلة في كل شيء من سينح اللعين الاول ، اذ طلب العلة في الخلق اولا والحكمة في التكليف ثانيا والفائدة في تكليف السجود لآدم ثالثا ، الملل ج ١ ص ٢١ .

(٣٦٧) يقول الملطى الشافعى مثلا : فكيف وانت ترجع في امرك كله الى عقلك الفاسد ورأيك الاعرج فتقول : ففعل فلان ، ولم كان ؟ ومم كان ؟ وانت يا جاهل قد ضارع قولك قول ابليس حين قاس فقال : « خلقتنى من نار وخلقته من طين » (الاعراف : ١٢) ، فانت معارض كما عارض اولياء الشيطان . ثم من ادل الادلة انك لو قطعت واجتهدت لم يصح لك اصل تعتقد عليه الا أن تكذب وتنقل الكذب لتستريح اليه ولا راحة لكذاب . . . استعمال ابليس القياس مع وجود النص خطأ وقياس فاسد . واهل البدع وافقوا ابليس في القياس وتركوا النص من التنزيل ، وتاولوا تاويلا فاسدا فعدلوا عن نص الخبر الى القياس الفاسد ، التنبيه ص ١١ — ١٢ ، وقد قال جماعة من التابعين : اول من قاس

والحقيقة أن كل مصادر الشريعة الأربعة مرتكزة على المصدر الرابع وهو الاجتهاد . قد يصيب وقد يخطئ . لذلك وضعت شروط للاجتهاد حتى يكون احتمال الصواب أرجح من احتمال الخطأ (٣٦٨) . في دليل العقل يتوحد علم أصول الدين وعلم أصول الفقه ، الأول في نظرية الحسن والتبجح العقليين والثاني في دليل القياس . يتوحد العلمان في العقل ، ويجد علم الأصول وحدته في العقل . ومع ذلك تظل القسمة عند القدماء قائمة بين الأحكام العقلية والأحكام الشرعية . فان كانت العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال في التوحيد والعدل والوعد والوعيد فأنه لا وجوب قبل الشرع . وإذا استدل العاقل على ذلك قبل ورود الشرع لما استحق الثواب ، ولو كفر ما استحق العقاب . ولو

أبليس ليدفع بقياسه ما أمره به نصا . . . وأهل البدع وافقوا إبليس في مجال القياس وتركوا النص من التنزيل وتأولوا تأويلا فاسدا فعدلوا عن نص الخبر إلى القياس الفاسد ، التنبيه ص ٨١ — ٨٢ ، كل الشبهات نشأت من منافقة زمن النبي الذين لم يرضوا بحكمه وسألوا عما منعوا وجادلوا ، الملل ج ١ ص ٢٣ — ٢٤ .

(٣٦٨) عند عباد بن سليمان يعرف الحق من كتاب الله واجماع المسلمين وحجج العقول ، مقالات ج ٢ ص ١٦٧ ، للانبياء أن يجتهدوا مطلقا ، وعليه الأكثر أو بعد انتظار الوحي . وعليه الحنفية . وإذا اجتهدوا فلا بد من أصابتهم ابتداء وانتهاء ، شرح الفقه ص ١٢٣ ، واجابة على سؤال : هل يكون ما يعلم بالاجتهاد دين ؟ اختلفت اجابات الفرق بين الاثبات والنفى ، مقالات ج ٢ ص ١٥٤ ، وذهب بعض الأشاعرة والمعتزلة إلى أن كل مجتهد في المسائل الشرعية الفرعية التي لا قاطع فيها مصيب . والحقيقة أن هناك احتمالات أربعة : (أ) ليس لله فيها حكم معين قبل الاجتهاد . وهنا قد تعدد الأحكام الحققة في مادة واحدة ، ويكون كل مجتهد مصيب (ب) الحكم معين ولا دليل عليه من الله والعثور عليه كالعثور على دفيئة (ج) الحكم معين وله دليل قطعي (د) الحكم معين وله دليل ظني ، شرح الفقه ص ١٢٢ ، لا يجوز الاجتهاد إلا عن علم ما أنزله الله في كتابه من الأحكام وعلم السنن وما أجمع عليه المسلمون حتى يعرف الاشباه والنظائر ويرد النوع إلى الأصول ، والمستفتى له أن يفتي فيقتل بعض المفتين ، وقال بعض أهل القياس ليس للمستفتى أن يقلد ، وعليه أن ينظر ويسأل من الدليل والعلة حتى يستدل بالدليل ويصح له الحق ، مقالات ج ٢ ص ١٥٤ .

أنعم الله عليه بعد ذلك بالشرع كان لطفًا ونعمةً وفضلًا . وإن عذب الكافر كان عدلاً . فإذا أمكن معرفة الله بالعقل فإن وجوبها بالشرع . وأفعال العقلاء كلها قبل الشرع على الإباحة لا تحليل فيها ولا تحريم . ليس في الأحكام العقلية ناسخ ومنسوخ كما هو الحال في الأحكام الشرعية . وإذا كانت الأحكام العقلية قد تكون بعينها مثل كون العرض سوادًا وقد تكون بغيرها كما يدل الشيء في العقل بنفسه على غيره مثل دلالة الفعل على الفاعل فإن الأحكام الشرعية إما أن تكون أسما أو دليل اسم أو معنى مودعا في الاسم فالأحكام الشرعية في الوجود والحظر والإباحة تعرف من الخبر ، والخبر على لسان الرسول ، وأحكام المعاد بالخبر وإن دل العقل على الجور . لذلك كان تحليل الخطاب هو منطق الخبر من أجل أحكام لغته من حيث العموم والخصوص أو التشابه والأحكام أو الأجمال والتبيين (٣٦٩) .

(٣٦٩) في بيان مأخذ أحكام الشريعة ، الأصول ص ٢٠٢ — ٢٠٤ ، الفرق بين العقلية والشرعية ، الأمور العقلية يدل عليها العقل قبل الشرع والأحكام الشرعية يدل عليها الشرع ، الحكم العقلي قد يكون بعينه مثل كون العرض سوادًا ، وقد يدل الشيء في العقل بنفسه على غيره مثل دلالة الفعل على الفاعل ، وقد يكون الشيء في العقل دليلًا على غيره مثل دلالة المعجزة للنبي ، والفرق بين العقلية والشرعية أن الأولى لا نسخ فيها والثانية بها نسخ ، الأدلة الشرعية إما اسم أو دليل اسم أو معنى مودع في الاسم ، الأصول ص ٢٠٥ — ٢٠٦ ، ويعطى القاضي عند الجبار مسائل مشابهة مثل : العقول تدل على صحة الصحيح واستحالة المحال في التوحيد والعدل والوعد والوعيد ، معرفة الله بالعقل ووجوبها بالشرع عند الإشاعة وبالعقل عند المعتزلة أما بالخواطر أو بدونها ، وعند أهل الظاهر أفعال العقلاء قبل الشرع على الإباحة . عند الإشاعة لا واجب قبل ورود الشرع . ولو استدل عاقل على ذلك قبل ورود الشرع لما استحق الثواب ولو كفر لما استحق عقاب . ولو أنعم الله بعد ذلك كان لطفًا ونعمةً وفضلًا وإن عذب الكافر كان عدلاً مثل إيلاء الأبطال والبهائم ابتداء . والأحكام الشرعية في الوجوب والحظر والإباحة من الخبر ، والخطاب على لسان الرسول بعد أن تدل المعجزة على صدقه . أحكام المعاد بالخبر وإن دل العقل على الجور ، الأسماء والأحكام من النقل ، في بيان الأحكام التي تعلم بالسمع . في بيان ما يدل على وجوب الأفعال الشرعية من ضروب الأدلة ، المغنى ج ١٧ ص ٩٣ — ١٠٤ في بيان ما يجوز أن يدل عليه الخطاب وسائر الأدلة السمعية ، المغنى ج ١٧ ص ٩٣ .

والحقيقة ان هذه الثنائية بين حكم العقل وحكم الشرع تنتفى بمجرد التوحيد بين العقل والنقل وتأسيس النقل على العقل . يعطى العقل الحكم الكيفى ويفصل النقل الحكم الكمى . يحدد الحكم العقلى الغاية والهدف بينما يحدد الحكم الكمى الوسيلة والطريقة . يكشف الاول العلة الغائية بينما يحدد الثانى العلة المادية . ولما كان العقل والشرع لابد لهما من خطاب كان الطريق لمعرفة الاحكام هو تحليل الخطاب .

ب - تحليل الخطاب . بعد اثبات الصحة التاريخية للنص تأتى مرحلة فهمه وتفسيره وتأويله ان اقتضى الامر . ويأتى تحليل الخطاب باعتباره نظرية فى التفسير اى فى فهم النص . واذا كان كل خطاب يحتوى على ثلاثة عناصر اللفظ والمعنى والشئ ، تضمن تحليل الخطاب هذه العناصر الثلاثة اللفظ المستعمل ، والمعنى المستفاد منه ، والشئ المشير اليه بهذا اللفظ وله هذا المعنى .

ولكن قبل الشروع فى تحليل عناصر الخطاب على نحو علمى صرف يتأكد أولا ان الخطاب ليس مجرد قول أو كلام بل هو تكليف وأمر . فهو خطاب موجه نحو الانسان ، نداء الى الفعل ، وتوجيه للسلوك . فهو ليس مجرد لفظة بل أمر ، ليس مجرد معرفة نظرية بل توجه عملى . والتكليف من الكلفة اى من المشقة والعمل والجهد (٣٧٠) . بل ان تحليل الخطاب هو فى الواقع تابع للتكليف والامر وجزء منه . فالوحي أولا تكليف وأمر ثم يأتى بعد ذلك تحليل الخطاب كأحد عناصره . ويتحدد أولا معنى التكليف وأقسامه وشروطه وترتيبه وأوصافه ، المكلف والمكلف ، وما يصح وروده غيبه قبل تحليل أقسام الخطاب فى الامر والنهى والاستخبار . ثم تأتى بعد ذلك مباحث الالفاظ على ما هو معروف فى علم أصول الفقه ولكن على نحو مختصر مثل العموم والخصوص (٣٧١) ،

(٣٧٠) معنى التكليف من الكلفة اى التعب والمشقة فى الشرع ،
الاصول ص ٢٠٧ .

(٣٧١) أقسام التكليف (أ) أمر مثل « أقيموا الصلاة » (ب) نهى مثل « لا تفتروا على الله كذبا » (ج) خبر مثل « لا يمسسه الا المطهرون » ،
الاصول ص ٢١٠ - ٢١١ .

والمجمل والمفسر . ثم تأتي مباحث المعانى مثل دليل الخطاب أو مفهوم الخطاب من أجل فهم المعنى مباشرة دون المرور بتحليل الانفاظ . كما يمكن فهم الدلالة ليس فقط من اللفظ بل أيضا من الفعل ، فعل النبى . فما دام الخطاب تكليفا وأمرأ فإنه اذا ما تحقق هذا الامر فى فعل فان هذا الفعل ، يكون خطابا متحققا له نفس الدلالة اللفظية فى الخطاب . وقد يدخل موضوع النسخ مقرونا بالخبر وهو أحد أقسام الخطاب كأحد وسائل التراجيح حين تعارض الخبرين ولكنه فى الحقيقة أدخل فى تطور النبوة (٣٧٢) .

وبالرغم من أن التكليف يكون ابتداء نظرا لحصول الانسان على حرية الارادة واستقلال العقل نتيجة لتطور الوعى واكتماله وتحقيق غايته بشرط البلوغ إلا أنه أيضا يكون لغاية وهو استمرار تحقيق الوعى كنظام مثالى للعالم تزدهر فيه الطبيعة من خلال الفعل الانسانى الفردى والجماعى . التكليف ابتداء نابع من طبيعة المكلف ومع ذلك فيه تحقيق لمصالح الناس . والتكليف من طبيعة الانسان ومع ذلك له ارادة لحدوثه وارادة لكونه وارادة لفعله (٣٧٣) .

ويظل النظر اول الواجبات على المكلف أى فعل العقل وليس عمل اليد . ويبدأ النظر اما ضرورة أو بدهانة أم استدلالا على ما هو معروف

(٣٧٢) هذا هو مضمون الاصل العاشر عند البغدادي « فى معرفة أحكام التكليف والامر » ويشمل خمسة عشر قرعا ١ — معنى التكليف ٢ — أقسامه ٣ — شروطه ٤ — ترتيبه ٥ — أوصاف المكلف والمكلف ٦ — ما يصح وروده فيه ٧ — أقسام الخطاب ٨ — وجوب الامر والنهى ٩ — أقسام الاخبار ١٠ — أقسام العموم والخصوص ١١ — المجمل والمفسر ١٢ — المفهوم ودليل الخطاب ١٣ — أحكام أمثال النبى ١٤ — نسخ الخطاب ١٥ — شروط النسخ .

(٣٧٣) شروط التكليف . عند الإشاعة التكليف ابتداء . وعند الجبائى له ارادة لحدوثه وارادة لكونه وارادة لفعله ، الاصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

في نظرية العلم وقسمته الى ضرورى ونظرى (٣٧٤) . ويظل السؤال
بعد ذلك عن المعارف العقلية التى يتم الحصول عليها بالنظر بنوعيه .
فهى معارف نظرية أولا ، مثل العقائد المعرفة بالله وبصفاته وعدله وحكمته
وجواز الرسل والتكليف ثم تفصيل أركان الشريعة . فتبدأ المعارف من
التوحيد الى العدل الى النبوة أى من العقليات بأصلها الى أول موضوع
فى السمعيات ينتهى الى تحقيق أحكام الشريعة . وقد تبدأ المعارف
بالنفس أولا ثم بالمعارف النظرية أولا ، أصلى التوحيد والعدل . وما
دون ذلك من أحكام الشريعة لا يعرف الا بالخبر . والحققة أن هذا
الفصل بين المعارف النظرية والتحقيقات العقلية يجعل النظر موضوعا مستقلا
بذاته موضوعا ومنهجيا ، ويجعل العمل موضوعا منفصلا عنه موضوعا ومنهجيا
أيضا ، وهو ما يعارض التطور الطبيعى من النظر الى العمل (٣٧٥) . ولا يعنى
التكليف أن هناك مكلفا ومكلفا فذاك تشخيص للتكليف وتصوير له على
أنه أمر بين طرفين ، من أعلى الى أدنى مثل تشخيص النبوة وجعلها
علاقة بين طرفين ، أعلى وأدنى . فالحياة والعلم ليسا صفتين فى
المكلف بل هما شرطان للتكليف . والعقل والارادة ليسا صفتين فى المكلف
بل هما شرطان للتكليف . والعقل والارادة ليسا صفتين للمكلف بل هما
أيضا شرطان للتكليف . فلا تكليف لميت جاهل بليد عاجز (٣٧٦) . وللتكليف

(٣٧٤) أنظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الثالث ،
نظرية العلم ، ثالثا ، أقسام العلم .

(٣٧٥) عند القدرية المعارف ضرورية ، الله يخلقها فى العقل ضرورة
دون استدلال . وعند أبى الهذيل بعضها ضرورى وبعضها مكتسب ،
وبعد المعرفة بالنفس تلزم المعرفة بالتوحيد والعدل والا كان كافرا وفيما
دون ذلك معرفة بالخبر بعد أن يصل اليه ، وعند بشر بن المعتز الحال
الثانية فكر والمعارف العقلية فى الثالثة ، وعند الاسكافى وجعفر بن حرب
وجعفر بن مبشر والكعبى المعارف كسبية ، لذلك كان الاطفال فى الجنة ،
الاصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

(٣٧٦) فى أوصاف المكلف والمكلف . من شروط الاول (أ) أن يكون
حيا عالما غائثا ليس آمرا ولا ناهيا (ب) أن يكون عالما عارفا بالإضافة

أسس موضوعية في صفات الفعل المكلف به . ولا يمكن أن يتحول الامر الى نهى والنهى الى أمر بمجرد ارادة المكلف والا كان ذلك الفاء للطبيعة والعقل وهما للحسن والقبح العقليين وهما من مكتسبات العدل (٣٧٧) .

وبعد التأكيدات على أن الخطاب هو تكليف وأمر ينقسم الخطاب الى أربعة أقسام : أمر ونهى وخبر واستخبار . وقد يضم الاستخبار الى الخبر لان الاستخبار هو طلب الخبر وبالتالي لا يكون قسما مستقلا وبالتالي تكون قسمة الخطاب ثلاثية أمر ونهى وخبر . ولما كان النهى هو ضد الامر كان الامر هو الاساس ، خاصة اذا كان الامر بشيء نهيا عن ضده ، والنهى عن كل شيء أمر بضده عند من يجوز القلب العقلي في الاحكام دون البنية الموضوعية والموقف الحياتي لها . وبالتالي تكون ثنائية ، أمر وخبر . ولكن أين باقى الصيغ والتي يمكن جمعها في الصيغة الانشائية مثل التمنى والتعجب والاستفهام ؟ بل لقد أضاف القدماء صيغا أخرى مثل الوعد والوعيد والطلب والشفاعة والتلف والامتناء . وقد تكون القسمة كلها واحدة لما كان الخبر أيضا نوعا من الامر غير المباشر . فالقصص مع أنه اخبار عن أحوال الأيام السابقة الا أنه درس وعظة وعبرة لتقوية الامر في بداية القصة أو في نهايتها . فالخبر أمر يتضمن وسيلة الاقتناع به وطرق الإبحاء من أجل تحقيقه والا كان مجرد أمر صوري عسكري غير مشفوع برجاء أو تمن . وصيغ الإنشاء لا تدل على حطة منزلة بل تدل على رفعة القدر . ومن تواضع للإنسان رفع . أما قسمة الخطاب المفيد الى اسم وفعل وحرف فهي قسمة لغوية صرفة ليس لها دلالة مباشرة في خطاب التكليف مع أنه يمكن حتى

الى العلم ، عارفا بالصفة التي بها وجب الامر . وصفات الثانى (أ) القدرة دون العجز ، بما في ذلك القدرة على الفعل والترك (ب) العقل دون البلادة ونصب الدليل ، الاصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

(٣٧٧) في بيان ما يصح ورود التكليف به ، بكل ما ورد به أمره ، ولو نهى عنه لجاز ، الاصول ص ٢١٠ — ٢١١ .

في هذه الحالة وية الفعل والفاعل ، فالاسم هو الفاعل المكلف والفعل هو التكليف والحرف هو الرابطة التي تربط الفعل والاسم في الزمان والمكان (٣٧٨) . ومع ذلك تظل القسمة الثلاثية للخطاب الى امر ونهى وخبر هي القسمة الغالبة . ويضم الامر والنهى معا في مقابل الخبر .

فما هو الامر والنهى ؟ هل هما الاثبات والنفي على مستوى العقل وليس على مستوى الفعل اذ أن الحكم اما عقلى أو فعلى ؟ النفي والاثبات متصلان في العقل وقد يكونان منفصلين في الوجود . فلو أمكن للعقل نفي المعدوم منطقيا الا انه في الوجود لا ينفي الا الموجود . فإذا تدخل الاثبات والنفي في العقل فانهما قد يتمايزان في الوجود . فإذا كان الاثبات في العقل والنفي حكيمين كليين ، اثبات الشيء هو اثباته من جميع أوجهه ونفي الشيء هو نفيه من جميع أوجهه ، فانهما في الوجود حكمان جزئيان ، فاثبات شيء هو اثبات محمول ، والمحمول أحد وجوه الموضوع . فاثبات صفة لا يعنى اثبات كل الصفات ، ونفي صفة لا يعنى نفي كل الصفات (٣٧٩) . وإذا كان في حكم العقل أن الامر بشيء

(٣٧٨) تقسيم الخطاب المفيد الى اسم وفعل وحرف ، أما قسمة اصحاب المعاني للخطاب ففى أربعة : امر ونهى وخبر واستخبار . الطلب والشفاعة داخلان في الامر ، والتهنى والتلف والنفي والاستثناء كل ذلك داخل في الخبر ، وقد تأتى هذه القسمة من تقسيم الكلام . فالكلام امر ونهى وخبر واستخبار وتهن وتعجب وسؤال . وقد تكون القسمة ثلاثية : امر ونهى وخبر ، فالاستخبار طلب الخبر . والقول عند ابن كلاب امر لعلة المأمور ، ونهى لعلة النهى ، وخبر لعلة الخبر . وقد تكون القسمة ثنائية امر وخبر . فالاستخبار في صيغة الامر والنهى ضمن الامر اذا كان الامر بالشئ نهى عن ضده ، مقالات ج ٢ ص ١١٨ ، الاصول ص ٢١٤ — ٢١٥ .

(٣٧٩) اختلفوا في الاثبات والنفي على ثلاث مقالات (أ) النفي متصل بالاثبات في العقل . ولكن هل ينفي المعدوم أم لا ينفي الا الموجود ؟ (ب) عند الجبائي النفي كل قول واعتقاد دل على عدم شيء ولا يجوز أن يكون المثبت منفيا ، والاثبات كل قول واعتقاد دل على وجود شيء (ج) المثبت قد يكون منفيا على وجه والمنفى قد يكون مثبتا على وجه ، مقالات ج ٢ ص ١٢٠ — ١٢١ .

نهى عد ضده فانه فى الوجود قد لا يكون كذلك . فالحكم الشرعى لا ينقلب . الامر الشرعى قد لا يكون نهيا عن ضده ، والنهى عن شىء قد لا يكون امرا بضده . الحكم الشرعى خاص بالفعل وليس عاما للعقل ، والمواقف الانسانية خاصة وان تكررت فى مواقف اخرى مشابهة . ولكن الانسان لا يقيس فعلا واحداً على فعل واحد آخر فى نفس الموقف (٣٨٠) . فى الافعال صفات موضوعية وجودية لا يمكن قاطبها حضورا وغيابا ، وجودا وعدما . وهو أحد مكتسبات الانسان المتعين فى قدرته على التمييز بين الحسن والقبح العقليين كصفات موضوعية فى الاشياء حتى يبدو التوافق والتطابق بين العقل والطبيعة (٣٨١) .

لذلك انقسمت الافعال الى احكام خمسة كما هو معروف فى الاحكام الشرعية فى علم اصول الفقه : الوجوب والندب والاباحة ، والكراهية والحظر أو التحريم . فالامر يعنى الوجوب والنهى يعنى الحظر عقلا . ولكنها قد يعينان درجتيهما المكنيتين اى الندب والكراهة بدلالة . وقد يعنى الامر المباح ايضا بدلالة . بل قد يتوسع البعض ويدخل الصيغ الانشائية من ترغيب وارشاد فى الامر ، وتهديد ووعيد وأهانة وتأديب

(٣٨٠) وهو سؤال القدياء : هل يشترط فى الامر مقارنة النهى عن ضده ، واختلاف الفرق فى ذلك بين النفى والاثبات ، مقالات ج ٢ ص ١٢٠ .

(٣٨١) وقد ركز المعتزلة على هذه المسألة طبقا لنظرية الحسن والقبح العقليين واثبات الصفات الموضوعية للافعال . ويتضح ذلك من المسائل التى يثيرها القاضى عبد الجبار مثل : فى الاوامر ، بيان احكام الاوامر ، بيان ما يدل على تحريم المسائل الشرعية ، فى النهى وكيفية دلالة على قبح المنهى عنه ، فى بيان احكام النهى ، فى دلالة التحريم والتحليل اذا علقا بالفعل أو علقا بالاعيان ، فى بيان أن ما يدل على أن الفعل مباح من الادلة السمعية ، بيان ما هو أصله فى الحظر وما هو أصل فى الاباحة ، بيان ما يدل على حسن الفعل وكونه ندبا ؟ ما يعرف به ما يتعلق بهذه الاحكام من سبب ووقت وشرط وعلة ، المغنى ج ١٧ ص ١٠٧ - ١٥١ ، انظر أيضا ، الباب الثالث ، الانسان المتعين ، الفصل الثانى ، العقل الغائى (الحسن والقبح) ، ثالثا ، صفات الافعال .

في النهي (٣٨٢) . لذلك ارتبط الامر والنهي بموضوع القدرة التي تكون وراء تحديدات درجات الامر والنهي بين الضروري والممكن . وكما هو الحال في التمييز بين الحكم العقلي والحكم الفعلي فكذلك الامر في القدرة . فمقتدرة على الفعل قد لا تكون قدرة على الترك بالضرورة ، والقدرة على الترك قد لا تكون قدرة على الفعل بالضرورة (٣٨٣) . ويكون الامر والنهي بالظاهر منعا للتأويل من حيث المبدأ ، فالتأويل استثناء وليس قاعدة (٣٨٤) .

أما الخبر فقد ورد من قبل في تواتر الرسالة وشروط التواتر وهو ما يرد أيضا في الدليل الثاني وهو السنة في علم أصول الفقه . ولكنه هنا هو أحد صيغ الخطاب بعد الامر والنهي وليس منهجا للنقل وطريقا للرواية (٣٨٥) . والقول أعم من الخبر فالكلام يشمل الخبر وغيره ، القول يشمل القضايا الخبرية والإنشائية على السواء . وأهم شيء في الخبر كصيغة في الخطاب هي نظرية الصدق والتمييز بين الخطاب الصادق والخطاب الكاذب . فلم يعد المطلوب هنا هو الصدق التاريخي أي صحة

(٣٨٢) وجوه الامر والنهي (أ) الوجوب ومظاهره عند مالك والشافعي وأبي حنيفة وعامة الفقهاء (ب) الندب عند القدرية (ج) لا وجود ولا ندب عند الواقفية إلا بدلالة ، وعند الأشعرى وابن الراوندى . ويصرف الوجوب من مظاهره الى وجوه ثمانية ١ - الندب ٢ - الترغيب ٣ - الارشاد ٤ - الاباحة ٥ - الطلب ٦ - التهديد والوعيد ٧ - الاهانة ٨ - التأديب ، ومنها أمر التكوين ، ظاهر النهي التحريم . ولا يصرف الى معنى التنزيه إلا بدلالة ، الاصول ص ٢١٥ - ٢١٦ .

(٣٨٣) هذا هو سؤال القدماء : هل القدرة على الفعل قدرة على الترك ؟

(٣٨٤) وهذا هو سؤال القدماء : هل يكون قول الله « افعلوا » أمرا بنفسه ظاهرا أم لا واختلاف الفرق فيه بين النفي والاثبات مقالات ج ٢ ص ١٥٣ .

(٣٨٥) أنظر في هذا الفصل ، تاسعا ، تواتر الرسالة ، ١ - شروط التواتر .

النقل من حيث السند بل صدق الخبر ذاته من حيث المتن . وقد يكون الصدق سوريا خالصا بمعنى اتفاق الخبر مع المبادئ الكلية للعقل ، وهو الصدق النظري الخالص . وقد يكون صدقا ماديا صرفا بمعنى مطابقة الخبر للواقع طبقا لمبدأ التحقق . والواقع هنا هو الواقع الانساني وليس الواقع الكوني وعقائد الثنوية في النور والظلام . قد يكون صدقا انسانيا خالصا بمعنى صدق الفعل ومطابقته للنية والقصد . وبالتالي انتفت الجبرية من صدق النية والقصد ، فالثنية أحد أفعال الحرية ، والجبر لس به حرية قصد أو اختيار نية . فالصدق والكذب ليسا ضروريين أى كون الصادق صادقا بالضرورة والكاذب كاذبا بالضرورة ، بل الصدق مرهون بالحرية والعقل (٣٨٦) . الصدق والكذب اذن مرتبطان بالشعور . قد يكون الشعور صادقا ، ولكن من حيث النية يحدث تطابق بين الخبر والواقع . وقد يكون الشعور كاذبا من حيث النية ويحدث نفس التطابق . فالصدق والكذب ليسا فقط أمرين صوريين أو ماديين لا شأن لهما بقصد الشعور نظرا لضرورة توافر النية في الصدق والكذب . وإن صح الكذب من غير قصد ، فالصدق لا يصح من غير قصد . وإن كان الكذب خضوعا للغرور أو غيايا للقيمة فإن الاخبار بالصدق تعبير عن الواجب وحضور للقيمة في الشعور ، وما ينبغى أن يكون .

(٣٨٦) أقسام الاخبار ، ينقسم الخبر من حيث الصدق والكذب الى قسمين (أ) صادق وهو ما وافق مخبره ، (ب) كاذب وهو ما كان خلاف مخبره ، ولا يمكن أن يكون هناك خبر صادق كاذب أو قول رجل لم يكذب قط ، لأنه كاذب . وهذا ابطال قول الثنوية أن فاعل الصدق لا يفعل الكذب . وفاعل الكذب لا يفعل الصدق ، وأن النور يفعل الصدق ، والظلام يفعل الكذب . وعند الديصانية احدى فرق الثنوية يصح الكذب من غير قصد اليه ، ولا علم به ، في حين أن الصدق لا يصح الا من عالم به قاصدا اليه . وعند المتأخرين من القدرية ، خبر النائم ليس صادقا ولا كاذبا لأنه خال من القصد . وعند الكرامية حقيقة الصدق هو الخبر الذى تحتته معنى والكذب هو الخبر الذى لا معنى تحتته ، وعند فريق آخر من الكرامية الصدق هو الخبر والكذب في صورة الخبر وليس بخبر ، وعند الشورى من الكرامية الصدق هو الخبر الذى لك أن تخبر به والكذب ما لا يجوز لك الاخبار به ، فالغبية والتمية كذب وإن كانا على ما أخبر عنه ، الاصول ص ٢١٧ — ٢١٨ .

وسواء كان الخطاب أمرا ونهيا أم خبرا فإنه في كلتا الحالتين يحتاج إلى فهم لعنايه . ولا يتأتى هذا الفهم إلا بمبادئ اللغة . وقد اقتصر علماء أصول الدين على بعض المبادئ المستعارة من علم أصول الفقه مثل العام والخاص ، والمحكم والمتشابه ، والمجمل والمبين ، والظاهر والمأول . ولم يزيّدوا على ذلك مبادئ أخرى مثل الحقيقة والمجاز وهو من أوائلها أو المطلق والمقيد والمستثنى والمستثنى منه وهي من أواخرها . وبعض المبادئ تتغير أسماؤها مثل المجمل والمبين الذي يسمى المجمل والمفسر . والبعض لا يكون ظاهرا كمبدأ بل كحالة ثانية لمبدأ آخر مثل المحكم والمتشابه الذي يدخل ضمن حالات المجمل والمفسر . وبعض المبادئ تظهر في أحد جوانبه فقط مثل الظاهر والمأول الذي لا يظهر إلا في المؤول وهو الأهم لأن الظاهر لا إشكال فيه ، ولأن نقد الباطنية أهم من نقد الظاهرية . وقد تظهر بعض المبادئ كحالات خاصة مثل المجمل والمفسر والمحكم والمتشابه ، وقد تظهر كمبادئ عامة مثل العموم والخصوص والتأويل .

ومع أن العموم والخصوص صيغة لفوية إلا أنها تكشف عن البعد الشخصي للنص ، الفردي أو الجماعي . فالنص متوجه إلى الشخص ، وموجه لسلوك الفرد والجماعة . اللغة للسلوك والصيغة للفعل . فإذا كان النص صورة بلا مضمون فإن تحديد الخاص والعام فيه تحديد لمضمونه لبيان البعد الشخصي في النص والعامل الفردي في الأمر بصرف النظر عن التحديد الكمي للعام . وغالبا ما يكون التحديد بأقل الجمع اثنين فما أكثر . والقول بالعموم وحده وإنكار الخصوص هو تحويل الخطاب إلى مبدأ كلي صوري شامل وإنكار البعد الفردي ، التزام بالعزيمة دون الرخصة وبالقاعدة دون الاستثناء . كما أن إثبات الخصوص دون العموم هو إنكار أن أفعال الإنسان إنما هي أنماط عامة للسلوك تنطبق على كل إنسان في كل زمان وليست أسماء أعلام خاصة تطلق على فرد معين أو جماعة معينة في زمان معين ومكان معين . بل إن الفعل الفردي لا يكون كذلك إلا إذا كان نمطا عاما ، قائما على مبدأ عام . العموم والخصوص إذن واجهتان لشيء واحد يمكن تخصيص العام كما

يمكن تعميم الخاص . لا يوجد عام الا ويمكن تخصيصه ولا خاص الا ويمكن تعميمه (٣٨٧) . وصيغة العموم هي الاصل . ولا يتحول الى خصوص الا بمخصص من السنة أو الاجماع أو القياس . ولكن هل يكون العقل مخصصا ؟ في هذه الحالة يكون العقل مؤولا لا مخصصا ، فالتخصيص نص من جنس العموم . وان لم يكن في الوعد تخصيص ففى الوعيد تخصيص لان تحقيق الوعد مبدا عام في حين ان تخصيص الوعيد من رفعة القدر (٣٨٨) . ومن صفات التخصيص ان يكون العموم ظاهرا وان لا يتأخر

(٣٨٧) اقسام العموم والخصوص ، العموم عين الشمول والخصوص للأفراد ، صيغ الجمع ، أقل الجمع ، الاصول ص ٢١٨ — ٢١٩ ، الفصل ج ٢ ص ٣٥ ، ص ٤٥ — ٤٦ ، التنبيه ص ٥٤ ، وعند ابن الراوندى والمرجئة قد يكون الخبر خاصا يعم واحدا عاما يعم اثنين ، وقد يكون عاما خاصا في اثنين من نوع واحد . وعند عباد بن سليمان الخاص لا يكون عاما والعام لا يكون خاصا ، مقالات ج ٢ ص ١١٩ — ١٢٠ ، وعند الإباضية كل شيء أمر الله به عباده فهو عام وليس بخاص ، وليس في القرآن خصوص ، الملل ج ٢ ص ٥٤ ، لذلك كان للعلماء مذهبان : عموم ، وعموم مع تأويل ، الارشاد ص ١٩٨ — ١٩٩ ، ص ٢٥١ — ٢٥١ ، ولكن عند الجمهور الخطاب له عموم وخصوص والخلاف في التحديد وليس في المبدأ . فقد اختلفت المرجئة في الامر والنهى على العموم أم لا على فرقتين (أ) على الخصوص حتى تأتى دلالة العموم (ب) على العموم حتى تأتى دلالة التخصيص ، مقالات ج ١ ص ٢٠٨ — ٢١٠ ، وعند محمد بن شبيب العموم الذى يقصد به الخصوص كما تجيز اللغة . وقد أنكر المرجئة أن يكون للعموم لفظة موضوعة له . والامر كذلك عند المعتزلة طبقا للمسائل التى يعرضها القاضى عبد الجبار : في بيان ما يصير العام عاما والخاص خاصا ، في أن العام قد يقع خاصا ، والخاص قد يقع عاما ، في بيان أن ما يصير العام خاصا والخاص عاما ، وأنه يجب أن يكون مقارنا لهما ، الوجوه التى عليها يحسن الخبر العام والخاص والوجوه التى عليها يقبحان وما يتفق ذلك في الشاهد والغائب وما يختلف فيه ، المغنى ج ١٧ ص ١٤ — ٣٠ ، في اقسام الادلة التى يختص بها العموم ويتبين بها المراد بالخطاب المجمل ، المغنى ج ١٧ ص ٨٧ .

(٣٨٨) التخصيص بالسنة والاجماع والقياس ، اذا سمع السامع المخبر فظاهره على العموم ان لم يكن في العقل ما يخصه ، عند النظام الخبر على العموم حتى يتصفح القرآن والاجماع والاخبار من أجل التخصيص ، وعند أبى الهذيل والشحام ، العموم لغة ، مقالات ج ١

عنه والا كان نسخا (٣٨٩) .

وبعد العموم والخصوص يأتي المجمل والمفسر وهما المفهومان اللذان يشعلان أساسا المحكم والمتشابه والظاهر والمأول . فالمجمل هو الذي يحتاج الى تفسير وبالتالي فتعريف كل مفهوم يتم بالمفهوم الآخر . فهما مفهومان متضايقان أو متقابلان أو متضادان . أما التأويل خاصة الباطني منه فهو خروج على قواعد التفسير ، والظاهر هو امسك عنها . ويكون المجمل في عدة مواطن . فقد يكون الاجمال في الحكم والمحكوم فيه . وهو اشد أنواع الاجمال . فالنص هنا يحتوى على معنى عام لم يتحول بعد الى حكم في الزمان والمكان ولا يتوجه الى محكوم فيه بعينه . وقد يكون الاجمال في الحكم فقط في حين ان المحكوم فيه معلوم . وهو اقل اجمالا من الاول . فالحكم هو الذي يحتاج الى ان يتحول من معنى عام الى حكم خاص طالما ان المحكوم فيه قد تحدد من قبل . وقد يكون الاجمال في المحكوم فيه في حين ان الحكم معلوم . وهو عكس الحالة السابقة لان الاجمال هذه المرة في الانسان الذي يتوجه اليه الحكم في

ص ٣١٠ ، واختلفت المرجئة اذا وردت الاخبار وظاهرها العموم (أ) الخبر بالعذاب يتوقف فيه لجواز الاستثناء (ب) الوعد ليس فيه استثناء والوعيد فيه استثناء وذلك أيضا بحكم اللغة ، مقالات ج ١ ص ٢٠٧ — ٢٠٨ ، عند بعض علماء اللغة الاثابة (الوعد) تقع ، والعقاب (الوعيد) لا تقع وبحكم اللغة ، مقالات ج ١ ص ٢١٠ ، عند المرجئة ليس يجوز في عموميات الوعيد ان تحمل على الشمول والاستغراق فاللفظة ليست موضوعا لهذا المعنى ، الشرح ص ٦٠٥ — ٦٠٦ .

(٣٨٩) لا يجوز ان يقع في خطابه التخصيص أو الاستثناء على وجه لا يظهر ، في مفارقة حال من ليس بمخاطب للمخاطبين ، في البيان واقتراح احوال المخاطبين فيما يشترقون فيه ، واتفاقهم فيما يتفقون ، بيان المراد بالخطاب لا يجوز ان يتأخر عن وقت الخطاب الى الحاجة ، هل يجوز أن يتأخر التخصيص والاستثناء عن جال سماع الخطاب ، فيها يجب ان يرتب خطاب الله عليه عند وروده ، المغنى ج ١٧ ص ٥٤ — ٥٩ ، الفصل ص ٦٥ — ٧١ .

حين أن الحكم قد تحول من قبل من معنى عام الى حكم خاص . وقد يكون الاجمال فى الحكم والمحكوم له ولكن المحكوم عليه معلوم . وفى هذه الحالة يكون المعنى ما زال عاما ولم يتحول بعد الى حكم وفى الانسان الذى يتوجه اليه الحكم فى حين أن الفعل الخاص وهو المحكوم عليه معروف . يدل اذن المجمل والمفسر وهو ما سماه الاصوليون فى علم اصول الفقه المجمل والمبين على بعد الانسان الفردى وفعله الذى يتوجه اليه الحكم فى حين يدل الخاص والعام على بعد الانسان ايضا من حيث هو فرد أو جماعة . المجمل هو القول والمبين هو الفعل ، ولما كان القول أوسع نطاقا من الفعل احتاج المجمل الى تبين (٣٩٠) .

ويدخل الحكم والمتشابه أيضا كحالة خاصة فى المجمل والمفسر من أجل احكام الزمان والمكان للفعل الانسانى . لذلك كانت مواطن الاجمال الباقية خاصة باللفظ والمعنى . فقد يكون الاجمال فى اللفظ من جهة صلاحه لمعنيين حتى يتم اختيار احدهما طبقا للزمان والمكان أى الواقعة التى يتم فيها الفعل . وهذا هو حال الحكم والمتشابه . وقد يكون الاجمال فى اللفظ فى نفسه معلوما ثم صار مجعلا باستثناء مجمل ، وهذا هو حال المستثنى والمستثنى منه . وقد يكون الاجمال فى اللفظ معقول المعنى لغويا وضعت الشريعة له شروطا مثل الفاظ الصلاة والزكاة ولكنه فى حاجة الى تأويل آخر أى اخراج اللفظ من معناه الاصلى الى معنى آخر لوجود دليل أو اشارة أو قرينة . وهذا هو حال الظاهر والمؤول (٣٩١) .

(٣٩٠) المجمل الذى يحتاج الى تفسير اقسامه سبعة ١ — الاجمال فى الحكم والمحكوم فيه ٢ — الاجمال فى الحكم والمحكوم فيه معلوم ٣ — الاجمال فى المحكوم فيه والحكم معلوم ٤ — الاجمال فى الحكم والمحكوم له والمحكوم عليه معلوم . والحالات الاربعة الاولى هى حالات المجمل والمفسر ، الاصول ص ٢٢٠ — ٢٢١ .

(٣٩١) والحالات الثلاثة التالية هى التى تدخل فى الحكم والمتشابه وفى المستثنى والمستثنى منه وفى الظاهر والمؤول وهى ٥ — الاجمال فى

=

م ٢٠ — النبوة — المعاد

والمحكم هو الواضح الذى ليس فى حاجة الى تأويل فى حين يحتاج المتشابه . وهو الذى يشير الى معنى واحد فى حين يشير المتشابه الى معنيين يتم ترجيح أحدهما دون الآخر حتى يمكن الإشارة الى واقعة واحدة دون الاخرى . ويمكن معرفة المتشابه فهو ليس سرا . وبالتالي لا يكون نموذج التشابه الحروف الاولى من السور . فهذه تدخل فى حساب الاسلوب الجمالى واللغوى كما هو معروف فى الاساليب الادبية . المحكم هو الذى لا تأويل له غير تنزيله على عكس المتشابه الذى له تأويل . وقد يستعمل تعبير الالفاظ المشتركة للمتشابهات مثل الوجه واليد والعين . وليس نموذج التشابه هو القصص لانه لا يحتوى على معنيين . ولو كان متشابها لما أدى وظيفته فى ضرب الامثلة لحقائق التاريخ المستمدة من سلوك الافراد والجماعات وتاريخ الشعوب . فالقصص ليس متشابها لان الغرض منه ليس وصف التاريخ واعطاء أخبار تاريخية بل وصف التجربة البشرية وايجاد دلالتها فى لحظة اكتمال الوحي واستقلال الشعور الانسانى . كما ان القصص للاحياء والاقناع وليس لاستنباط الاحكام ، للترويح على النفس وليس للتشريع . وليس المتشابه هو امور المعاد وشؤون الاخريات فهذه يمكن تأويلها مجازا تعبيرا عن رغبة الانسان فى عالم تسوده العدالة المطلقة فى مقابل هذا العالم الذى يعيش فيه الظالم ويشقى فيه العادل ، عالم تنكشف فيه الحقيقة فى مقابل هذا العالم الذى تسوده الاقنعة والدوار . وقد يكون المحكم هو الوعد والمتشابه هو الوعيد نظرا لاحتماله معنيين ، التخويف أو العقاب ، توجيه السلوك أو تنفيذ التهيب ، والاول يحقق النفع الفعلى والهدف من الوعيد فى حين أن عدم تحقق الثانى يدل على علو القدر ورفعة المنزلة .

⁼
اللفظ من جهة صلاحه لمعنيين ٦ — الاجمال فى اللفظ فى نفسه معلوم وصار مجعلا باستثناء مجهل ٧ — الاجمال فى اللفظ معقول المعنى لغويا وضعت الشريعة لها شروطا مثل الفاظ الصلاة والزكاة ... الخ وهذه هى أقسام المجلات فى الكتاب والسنة وكلام الناس ، وكل نوع يصير معلوما بدليل وقرينة . الاصول ص ٢٢١ — ٢٢٢ .

فإذا كان المحكم عقاب الفاسق والمتشابه ما خفى عقابه فقد يكون ذلك أيضا لخطورة الفسق أى خروج العمل على النظر وعدم تطابق الفعل مع القول . والحقيقة أن المحكم والمتشابه دافع على البحث والنظر وصارف عن الجهل والتقليد . كما أنه يدل أيضا على درجة عالية من الفصاحة وتذوق اللغة كما هو الحال في الحقيقة والمجاز . وكل جهد هو في النهاية ثواب أعظم (٣٠٢) .

أما الظاهر والمؤول فانهما يكونان لب تحليل الخطاب خاصة المؤول فالتأويل سلاح ذو حدين . يمكن أن يفيد في ضبط الاحكام والاستدلال عليها وبالتالي اثباتها من أجل تحقيقها وهذا هو التأويل اللغوى . ويمكن أيضا أن يقضى على الاحكام ويرفعها من أجل نفىها أو اسقاطها وهذا هو التأويل الباطنى . يقوم التأويل اللغوى على طبيعة اللغة وصلتها بالفكر في حين يقوم التأويل الباطنى على صلة اللغة بالشيء . الاول تأويل أولى يبنى الصورة الفنية بينما الثانى تأويل ماذى يبنى الشيء . الاول تأويل نظرى يهدف أولا الى معرفة المبدأ بينما الثانى تأويل عملى يهدف الى تغيير الواقع مباشرة . ومع ذلك فان هدف التأويل اللغوى

(٣٩٢) عند أبى بكر الاصم من المعتزلة محكمات تعنى حججا واضحة ، وعند الاسكافى هى التى لا تأويل لها غير تنزيلها على عكس التشابهات ، مقالات ج ١ ص ٢٦٩ — ٢٧٠ ، الأصول ص ٢٢٢ ، وعند مالك والشافعى وجهور الأمة التشابهات هى ما اشتبه على اليهود من الم ، المر ، المص . . . الخ مقالات ج ١ ص ٢٧٠ ، وقد يستعمل تعبير الالفاظ المشتركة للتشابهات مثل الوجه واليد والعين ، الفصل ج ١ ص ٦٥ ، وقد ذهب البعض الى تشابه القصص ، مقالات ج ١ ص ٢٧٠ ، وعند الاصم المحكمات هى التى احتج الله بها على المقربين بوجودها كاحتجاجة على المشركين . والمتشابه الذى احتج به على المشركين فى البعث والنشور ، الأصول ص ٢٢٢ ، وعند بعض المعتزلة مثل واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، المحكمات من القرآن وعيد الفساق بالعقاب والتشابهات ما أخفى الله عن العباد عقابه وقد فسره كالتنظرة والكذبة ، الأصول ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، ويذكر القاضى عبد الجبار ثلاثة أسباب لوجود التشابه (أ) أنه داعية لنا للبحث والنظر وصارفا عن الجهل والتقليد (ب) أنه تكليف أثق وثواب أعظم (ج) أنه أعلى طبقات الفصاحة ، الشرح ص ٥٩٩ — ٦٠١ .

احكام المبدأ النظرى من أجل تحقيق الفعل فى حين أن التأويل الباطنى يهدف الى اسقاط الشرائع وابطال الحدود . هدف الاول الخارج والتحقق وهدف الثانى الداخل والتأمل . وتأويل الشريعة لا يعنى رفعها أو تبديلها أو تجسيها . فالشرائع أفعال ، والأفعال تهدف الى تحقيق أبنية مثالية للعالم (٣٩٣) . التأويل منهج حق قد يراد به باطل اذا كان الغرض منه هدم الشريعة والقضاء على فاعليتها فى العالم . واذا توجه التأويل اللغوى الى الافعال فإن التأويل الباطنى يتوجه الى الطبيعة والكون أى التأويل الباطنى للظواهر لتأويل الطبيعة الخارجية واستشراف ظواهرها فيما وراء اللغة . التأويل اللغوى تأويل للنصوص فى حين أن التأويل الباطنى تأويل للطبيعة ، وتأويل الطبيعة هو فى الحقيقة اسقاط العواطف والانفعالات الانسانية على ظواهر الطبيعة ، فالطبيعة خالية من المعنى ، والانسان هو الذى يسقط من شعوره المعانى على الطبيعة كما هو الحال فى اختبارات الاسقاط . واذا كان الهدف من التأويل اللغوى تثبيت حقائق الوعى وازالة الشك فيه ، فى حين أن التأويل الباطنى يهدف الى هدم حقائق الوعى وتثبيت الشك فيه لان زعزعة النظر أولى درجات الانسياب فى العمل . لذلك كان التأويل اللغوى علنيا يذاع ، فى حين أن التأويل الباطنى سر يكتم ، وبينما لا يفسر التأويل اللغوى الا المعانى يفسر التأويل الباطنى الرموز . فالنصوص كلمات ، والكلمات حروف ،

(٣٩٣) تأولت الباطنية أصول الدين على الشرك وأحكام الشريعة على وجوه تؤدي الى رفع الشريعة أو الى مثل أحكام المجوس . أباحوا لاتباعهم نكاح البنات والاخوات وشرب الخمر وجميع الملذات ، الفرق ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، تأولوا كل ركن من أركان الشريعة ، فالصلاة موالاة الامام ، والحج زيارته وادمان خدمته ، والصوم الامساك عن افشاء سر الامام ، والزنى افشاء سرهم بغير عهد وميثاق . من عرف معنى العبادة سقط عنه فرضها « واعبد ربك حتى يأتيك اليقين » (الحجر : ٩٩) ، واليقين هو معرفة التأويل ، الفرق ص ٢٩٦ ، اسقطوا العبادات ، وأباحوا الخمر ونكاح المحرمات ، الفصول ص ٣٣٠ ، وهذان المعنيان لفعل Interpreter أى يفهم ويفسر ويؤول من ناحية ويعرف وينفذ ويحقق من ناحية أخرى .

والحروف اعداد ، والاعداد أسرار (٣٩٤) . وإذا كان التأويل اللغوى يقوم به فرد واحد فان التأويل الباطنى يحتاج الى معلم . الاول يضع حقائق موضوعية لايصالها للناس والثانى يستخرج الحقائق من قلوب السامعين وتوليدها منها دون اىصال حقائق له . وإذا كان التأويل اللغوى يهدف الى معرفة الحقيقة فان التأويل الباطنى يهدف الى التأثير على الناس . والتأثير ليس فقط منهجا فى الفهم بل ايضا منهج فى الامتناع والايحاء عند الخصوم للتشكيك والتضليل . لا يعتمد على العقل بقدر ما يعتمد على الإيحاء الباطنى . فاذا اعتمد التأويل اللغوى على قواعد اللغة فان التأويل الباطنى يعتمد على التحليل النفسى والاجتماعى للسامع لمعرفة كيفية اقناعه والتأثير عليه (٣٩٥) . وإذا كان التأويل اللغوى لا يتعلق

(٣٩٤) معانى حروف الهجاء فى أوائل السور فى التأويل الباطنى تسعة وعشرون حرفا . وقد أعجم بعضها بالنقط طبقا لعلم أسرار الاعداد ، الفرق ص ٣٠٥ .

(٣٩٥) لذلك يقول أنصار التأويل الباطنى لدعاتهم : لا تتكلموا فى بيت فيه سراج ويعنون به « من يعرف علم الكلام ووجوه النظر والمقاييس » ، أو « لا تطرحوا بذركم فى أرض سبخة » أى منع دعائهم من اظهار بدعتهم عند من لا تؤثر فيهم . وسموا قلوب أتباعهم الأغنام أرضا زاكية ، الفرق ص ٢٩٨ ، ولهم مناهج نفسية فى ذلك تقوم على عدة خطوات محددة منها (أ) التدليس ، وهو قولهم للفر الجاهل بأصول النظر والاستدلال ان الظواهر عذاب وباطنها رحمة . فاذا سأل عن الباطن أخذوا عليه العهد والميثاق . فاذا حلف لهم ربطوه وذكروا له من تأويل الظواهر ما يؤدى الى رفعها فيدخل فى الزندقة ويتظاهر بالاسلام كاتبا الاسرار (ب) التأنيس وهى قرينة من درجة التفرس ، وهى تزيين ما عليه الانسان فى مذهبه فى عينيه ثم سؤاله بعد ذلك عن تأويل ما هو عليه وتشكيكه فى أصول دينه . فاذا سأل المدعو قيل علمه عند الامام . فيصل الى درجة التشكيك ، ويرى فى الظواهر والسنن غير مقتضاها فى الفقه يتركب المحظورات ويترك العبادات ، (ج) الربط ، وهو تعليق نفس المدعو بطلب تأويل أركان الشريعة . فلما أن يقبل منهم تأويلها على وجه يؤول الى رفعها واما أن يبقى على الشك والحيرة فيها . فاذا مال المدعو الى أبى بكر وعمر قيل له لهما حظ فى تأويل الشريعة لذلك استصحب النبى ابا بكر فى الغار ثم الى المدينة وأفضى اليه بالتأويل (د) التفرس ، وهو أن من شرط الداعى أن يكون قويا على التلبيس عارفا بوجوه تأويل الظواهر لردها الى

بالاحكام بقدر ما يتعلق بالاعتقادات فان التأويل الباطنى يهدف الى العمليات والنظريات معا حتى يفك الارتباط بين الحكم والفعل بتدخل المعانى والنظريات نيته العقل فيها ويفقد توجهاته العملية (٣٩٦) . واذا كان التأويل يعنى لغويا العودة الى الاصل فان التأويل الباطنى يرجع الوحي الى النبوة ، ويرجع النبوة الى مصدر الوحي . ومع ما فى هذا من ميزة فى القضاء على تشخيص الوحي فى شخص النبى فانه مع ذلك يقع فى تشخيص مقابل وهو تشخيص الوحي فى شخص الامام او فى شخص الله (٣٩٧) .

والحقيقة ان التأويل له أسسه الاجتماعية والسياسية المحلية وليس ناشئا عن مصدر خارجى يونانى أو غيره . كما لم تأت التأويلات الباطنية من مصدر عربى سابق . فالنظريات لها نشأتها الاجتماعية والسياسية (٣٩٨) .

الباطن (هـ) الاغمار بالتشكيك . وهو أن يسألوه عن مسألة من احكام الشريعة ويوهموه ان فيها خلاف معانيها الظاهرة أو عن مسائل فى المحسوسات ويوهمونه بأن فيها علوا لا يحيط بها الا زعيمهم مثلا : لم صار للانسان أذنان ولسان واحد ولم صار للانسان ذكر واحد وخصيتان ؟ الفرق ص ٢٩٨ - ٣٠١ .

(٣٩٦) ومن مسائلهم فى احكام الفقه سؤالهم : لم صارت صلاة الصبح ركعتين والظهر اربعا والمغرب ثلاثا ؟ لم صار فى كل ركعة ركوع واحد وسجدة واحدة ؟ ولم كانت العقوبة بقطع اليد فى السرقة وفى الزنى بالجلد ؟ فيقولون للغر : علمها عند اهلنا المأذون له فى كشف الاسرار ؟ واعتقد أن المراد بالظواهر غير ظاهر . فأخرجوه بهذه الحيل عن العمل بالشريعة ، فاذا تركها استحل المحرمات وكشفوا له القناع ، الفرق ص ٣٠٦ .

(٣٩٧) النبى هو الناطق والوحي أساسه الفائق ، والى الفائق تأويل الناطق على ما تراه يميل اليه هواه . فمن صار الى تأويله الباطن فهو من الملائكة البررة ومن عمل بالظاهر فهو من الشياطين الكفرة ، الفرق ص ٢٩٦ .

(٣٩٨) كيف يكون زعماء الباطنية مخصصين بمعرفة علل ذلك وقد ذكرته الاطباء والفلاسفة فى كتبهم . وصنف أرسطاطاليس فى طبائع

التأويل من حيث المبدأ محاولة للبحث عن الحقائق خيما وراء الالفاظ والوقائع التى تشير اليها المعانى ولكنه من حيث الواقع قراءة مذهب كل انسان فى النص والتعرف على نفسه فيه تدعيها لمواقفه وهما لمواقف الخصوم فى مجتمع النص فيه سلاح وسلطة . فالتأويل هو منهج جبر النص للدفاع عن المذهب ثم تكييف النص حسبه . فالمذهب هو الاساس والنص هو الفرع (٣٩٩) . ولما كان خلاف المذاهب هو فى الحقيقة التعبير الايديولوجى للصراع على السلطة كان التأويل الباطنى أحد وسائل زعزعة السلطة القائمة . والمعارضة التى تبنت التأويل الباطنى اما الشعوبية التى كانت تريد ارجاع الملك الى العجم دون العرب أو قبائل العرب التى لم تخرج النبوة منها . وهذه هى صفوة المعارضة أو قيادتها بالاضافة الى العامة التى لا تقتدر على مناهج النظر وطرق الاستدلال (٤٠٠) . وفى مقابل الباطنية

=
الحيوان كتابا ؟ وما ذكرت الفلاسفة من هذا النوع شيئا مسروقا من حكماء العرب الذين كانوا قبل زمان الفلاسفة . وقد ذكرت العرب فى اشعارها وامثالها جميع طبائع الحيوان . ولم يكن فى زمانها باطنى ولا زعيم للباطنية . وانما أخذ أرسطاطاليس الفرق بين ما يلد وما يبيض من قول العرب فى امثالها ، الفرق ص ٣٠٧ — ٣٠٨ .

(٣٩٩) تأولت الباطنية القرآن والسنن لموافقة أسسهم ، الفرق ص ٢٨٥ ، غرض الباطنية الدعوة الى دين المجوس بالتأويلات ، الفرق ص ٢٩٣ ، يتأولون الملائكة على دعائهم الى بدعتهم ويتأولون الشياطين والابالسة على مخالفيهم ، الفرق ص ٢٩٦ ، يتأولون الآيات والاخبار وفقا لضلالتهم ، الفرق ص ٣٠٠ ، يتأولون شرائع الاسلام وفق مذاهب المجوس أيام المأمون ، الاصول ص ٣٢٣ .

(٤٠٠) وسبب ذلك أن المجوس فى زمان المأمون تشاوروا فى استدراك ملكهم فعلموا عجزهم عن قهر المسلمين فدبروا فى تأويل أركان الشريعة على وجوه تؤدى الى رفعها وانتدب لذلك حمدان بن قرمط زعيم القرامطة وعبد الله بن ميمون القداح جد زعيم الباطنية بمصر وخالفا مع أتباعهما المسلمين فى التوحيد والنبوات وفى تأويل الآثار والآيات ، الاصول ص ٣٢٩ — ٣٣٠ ، والذي يروج مذهب الباطنية اصناف (أ) العامة الذين قلت بصائرهم بأصول العلم والنظر كالنبط والاكرد وأولاد المجوس (ب) الشعوبية الذين يرون تفضيل العجم على العرب ويتبنون عود الملك الى العجم (ج) اغنام بنى ربيعة من أجل غيظهم من مضر لخروج النبی منهم . يقول

تخرج الظاهرية تتمسك بظاهر النصوص (٤٠١) . قد يكون ذلك دفاعا عن السلطة القائمة ومنعا لايجاد مضمون جديد للنص غير مضمون السلطة ، ودافعا جديدا له غير واقعة السلطة . وبالتالي تم « قفل » النص وتثبيتته وعدم تحريكه حتى لا يقوم بتوجيه الواقع وتغيير النظام القائم . وقد يصل الامر الى حد تكفير المتأولين مثل باقى فرق المعارضة باعتبارها فرقا هالكة . فكل فرق تكفير الفرق المخالفة . ولما كانت الفرقة التى تكفر المتأول فى السلطة والتى تقوم بالتأويل فى المعارضة ، كفرت السلطة المعارضة تحت ستار التأويل وتحت شعار المحافظة على ظاهر النص (٤٠٢) . وقد تعطى شرعية الامسك عن التأويل بتأويل بعض النصوص كما تعطى شرعية التأويل بتأويل نفس النص . فسواء كان

الباطنى : قومك أحق بالملك من مضر ، الشريعة المضرة لها نهاية ، وقد دنا انتقضاؤها ، وبعدها يعود الملك اليكم . ثم يذكر لهم تأويل انكار الشريعة على التدرج حتى يصير ملحدا بما يستثقل العبادات ويستحل المحرمات ، الفرق ص ٣٠٠ — ٣٠١ .

(٤٠١) أهل السنة تأخذ النصوص على ظواهرها ، وكل اخراج لها كفر ، النسفية ص ١٤٨ ، الفصل ج ١ ص ٦٥ ، من أحال شيئا من الالفاظ اللغوية عن موضوعاتها فى اللغة بغير نص محيل لها ولا باجماع أهل الشريعة فقد فارق حكم أهل العقول والحياء ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ ، وليس لاحد أن يصرف هذه اللفظة عن موضوعاتها فى اللغة برأيه من غير نص ولا اجماع ، ولو جاز هذا لبطلت الحقائق ولم يصح التفاهم ، الفصل ج ٣ ص ٢٢ ، وأما جماع اللغات فكل لغة لا ينكر أحد فيها القول ، الفصل ج ٣ ص ٦٦ ، وقد أقرت المرجئة التنزيل وجددت التأويل ، التنبيه ص ١٥١ — ١٥٢ .

(٤٠٢) اختلفت المرجئة فى اكفار المتأولين على عدة فرق (أ) لا تكفر أحدا الا ما أجمعت الامة على اكفاره (ب) ويكفر شمر من يرد قولهم فى القدر والتوحيد ويكفرون الشاك فى الشاك (ج) وعند جهم الكفر هو الجهل بالله فقط ، مقالات ج ١ ص ٢١٣ ، وعند البعض منهم كل مرتكب معصية بتأويل أو بغير تأويل فهو فاسق . فكل معصية فسق ، ويفسقون الخوارج بسفكهم الدماء وسببهم الناس واخذ الاموال ، وعند أبى الهذيل من شبه الله بخلقه أو جور فهو كافر ، مقالات ج ٢ ص ١٥١ — ١٥٢ ، أما الإباضية فتستتيب مخالفهم فى تنزيل أو تأويل والا قتلوا ، الفرق ص ١٠٧ .

الامر نهيا عن التأويل أو أمرا بالتأويل ففى كلتا الحالتين يحتاج الى تأويل (٤٠٣) . والحقيقة أن التأويل ضرورة ولا يكثر من يقوم به . وحتى لا ينتج عن التأويل قول خاطيء يؤدى الى فعل خاطيء كانت هناك قواعد للتأويل وشروط للمفسر مثل العلم باللغة العربية وبأسباب النزول والوعى بالمبادئ النظرية ، التوحيد والعدل ، والحاجات العملية لجماهير المسلمين (٤٠٤) .

وبالإضافة الى هذه المبادئ اللغوية : العام والخاص ، والمجمل والمبين ، والمحكم والمتشابه ، والظاهر والمؤول ، هناك ايضا أدلة تتجاوز اللغة الى المعنى مباشرة سماها الاصوليون فى علم الاصول دليل الخطاب أو لحن الخطاب أو فحوى الخطاب . ويعنى المفهوم أو دليل الخطاب الذهاب الى المعنى الشامل الكلى داخل الالفاظ . ويسمى أيضا مفهوم الموافقة ومفهوم المخالفة أى ادخال كل معنى يتفق مع اللفظ فيه واخراج كل معنى يخالف اللفظ منه . ويدخل فى ذلك السياق أى المعنى الكلى للجملة الذى قد لا تفيده الالفاظ المفردة . فاذا لم تند الالفاظ فى مفرداتها فانها تفيد بسياقتها فلا يوجد خطاب الا وله متعلق ، وقد يكون متعلق الخطاب

(٤٠٣) هذا هو الصراع حول الآية المشهورة « ولا يعلم تأويله الا الله والراسخون فى العلم يقولون آمنا به كل من عند ربنا » والخلاف حول الوقف هل بعد « الله » وبالتالي ينهى عن التأويل أم يكون الوقف بعد « العلم » وبالتالي يؤمر بالتأويل ؟ والقضية ليست فى الوقف ، القراءتان منقولتان . ولكن كل رأى يجد فى القرآن ما يبرره . عند أهل الظاهر الوقف الاول أصح (ابن عباس ، ابن مسعود ، ابن أبى كعب ، ومصحف أبى) ، وهو قول مالك والشافعى والحرث المحاسبى وعبد الله بن سعيد والقلانسى ، الاصول ص ٢٢٣ ، مقالات ج ١ ص ٢٧٠ ، والوقف الثانى لدى المتكلمين من الاشاعرة والمعتزلة . فلا بد أن يكون فى كل أمة من العلماء من يعلم ، الاصول ص ٢٢٢ — ٢٢٣ ، الفصل ج ٣ ص ٥٧ ، الشرح ص ٦٠٢ — ٦٠٤ .

(٤٠٤) فى الصفة التى يجب أن يكون عليها المفسر لكتساب الله ، اللغة العربية ، النحو ، الرواية ، الفقه ، أصول الفقه ، التوحيد والعدل ؛ التفسير ، الشرح ص ٦٠٦ — ٦٠٨ .

فيها بين السطور (٤٠٥) .

ولما كانت الدلالة ليست فقط لغوية بل أيضا فعلية فان تحليل الخطاب ليس هو الطريق الوحيد للدلالة بل أيضا أفعال النبي . فدلالة فعل النبي مثل دلالة الخطاب . ورؤية الدلالة مثل فهمها ، وأدراك الدلالة مثل تصورها . وما دام الرسول قدوة ونمذج فان دلالاته تصبح عاية للناس جميعا . فأنفعاله تنفيذ لاوامر وتمثل لها . وانما يكون الخلاف في وجه الدلالة هل هو الوجوب أو الندب أو الإباحة . ومن ثم كانت دلالة الأفعال لا تستقل بذاتها بل هي دلالات مساعدة لدليل الخطاب حامل الدلالات الأولى . فالوحى خطاب قبل أن يكون فعلا ، ورسالة قبل أن يكون رسولا (٤٠٦) .

(٤٠٥) مفهوم الخطاب هو ما يدل عليه الخطاب من حكم ما لا يدخل في لفظه بموافقته في معناه . ودليل الخطاب هو دلالة الخطاب على خلاف حكمه في غير تناوله الخطاب (الشافعى) ، الأصول ص ٢٢٣ — ٢٢٤ ، في أنه لابد في خطابه تعالى من فائدة ومراد وما يتصل بذلك ، في أنه لا يجوز أن يفيد بخطابه وما لا تعلق للخطاب به ، في أن ما يريده تعالى بالخطاب ويفيده به لابد من أن يدل عليه ، المغنى ج ١٧ ص ٣٩ — ٤٢ .

(٤٠٦) في بيان أحكام الأفعال : ١ — ما فعله متهما لامر قد أمر ٢ — أن يكون فعله بيانا لجهلة مجبلة وهو على الوجوب أو الندب ٣ — ما يفعله من المباحات { — قضاؤه بين خصمين في شيء فهو على الوجوب ٥ — ما فعله بين شخصين على التوسط بينهما فيكون على الاستيجاب ٦ — أقامته للحدود والعقوبات على الوجوب ٧ — ما كان تصرفا منه في ملك غيره موقوف على معرفة سببه ٨ — ما كان من بيان فعله بفعله ٩ — تركه انكار ما فعله بهضرته فيكون على الإباحة ١٠ — أفعاله التي تجرى مجرى القرب مما ليس فيه نص على حكمه اختلف فيها هل هي على الوجوب أو الندب أو الإباحة ، الأصول ص ٢٢٥ — ٢٢٦ ، الكلام في أفعال الرسول ومراتبها ، أقسام الأفعال ، ما يختص به النبي من الأفعال الشرعية ، في أن الفعل بمجرد لا يدل على الأحكام ، في أن الفعل لا يقتضى أن حكمنا حكم في أفعاله ولا وجوب الناس به والاتباع ، في بيان ما تقوله في أفعاله ، في الكلام على من قال أن أفعاله على الوجوب ، في كيفية التأسي به ، في أحكام أفعاله وتروكه وأقواله وسكوته وأقراره وانكاره ، المغنى ج ١٧ ص ٢٤٦ — ٢٧١ .

وعلى هذا النحو تصب مباحث علم أصول الدين في علم أصول
الفقه ، ويجد النظر تحقيقه في العمل ، وتهبط النبوة من الايمان بالملائكة
والغيب الى فهم الرسالة من أجل قضاء المصالح والسعى بين الناس .

ج - تحقيق الرسالة . وكما صب علم أصول الدين في علم أصول
الفقه في الأدلة الأربعة وفي تحليل الخطاب فانه يصب هذه المرة في علم
الفقه تأكيداً على الانتقال من المضمون النظري للنبوة الى المضمون العملي .
وتتحقق الرسالة في العبادات وفي المعاملات ، في الشقين الرئيسيين لعلم
الفقه . وتتركز العبادات في أركان الاسلام الخمسة . وليس المهم فيها
هو اعادة تكرار المادة الفقهية بل معرفة دلالتها على أصلى العدل
والتوحيد . ليس المهم ممارستها كما بل دلالتها كيفاً . بل ان الاهم من
ذلك كله هو الانتقال من أصولها النظرية في علم التوحيد الى دلالتها
العملية في العبادات في علم الفقه الى الممارسة العملية في المجتمعات .
فالشهادتان لم يتم التركيز عليهما بالرغم من أنهما أساس باقى العمليات ،
في عمليتي النفى والاثبات ، في حركتي الرفض والقبول ، والعصيان
والطاعة . وقد يكون السبب هو دخولها في باب الاسماء والاحكام اى
في النظر والعمل باعتبارهما صيغة القول والقرار . فالشهادتان ليستا
باللسان والقول فقط بل بالتصديق والفعل . ليستا في الداخل فقط في الذهن
والقلب ، وهو أضعف الايمان ، بل في الخارج أيضاً بالكلمة والفعل ،
باللسان واليد . والشهادة ضد الكتبان والصمت « ومن يكتم الشهادة
فانه آثم قلبه » . والصلاة احسايس بالزمان وبأداء الفعل فيه . واقتراب
من الانفعال الخلقية واجتماع وتعارف ، وتباحث في أحوال المسلمين .
النية شرطها حتى لا تكون نفقا وكسباً للمال أو الشهرة أو الجاه أو تعمية
على السرقة والنهب والاحتيال . ليست طاعة لأمير المؤمنين اماماً بل تأدية
لواجب الامة انتساباً . تتلوها الزكاة اى حق الجماعة على الفرد في أمواله ،
وسيلة للمال في المجتمع ضد اكتناز الثروات بلا استعمال . والصوم
تهذيب للنفس وشحذ للارادة وعلان على تجاوز الانسان لنفسه ولعالمه ،
وعيش على مستوى الجماعة ، واحسايس بحاجات الفقراء ، وبأحوال
المساكين . والحج اجتماع للمسلمين في زمان ومكان معين لبحث أمور

الامة ووجدتها ، والممارسة العملية للوحدانية في العمل . وفوق ذلك كله يأتي ركن الجهاد الذي يتصل بالركن الاول ، الشهادتين ، فالطرفان يلتقيان . فالشهادة والشهيد من نفس المصدر « شهد » . فالشاهد والشهيد صنوان . ويكون الجهاد من أجل فكرة قبولاً ورفضاً ، ويكون بالمعتل والمحاجة ، ويكون بالامر بالمعروف والنهي عن المنكر ، ويكون بالنصيحة ، ويكون جهاداً فعلياً ، جهاد الاعداء في حالة الظلم والعدوان والاعتداء واحتلال الاراضى والاخراج من الديار ونهب الثروات واستباحة الحرمات وامتهان الكرامات . فاذا ما تم تحرير اراضى المسلمين ووجدتهم واصبحوا في مثل قوة الاعداء واقوى منهم ، وتطاحن أعداؤهم فيما بينهم وانقسموا الى معسكرين كبيرين وقوتين عظميين يدمر بعضهم بعضاً ، في هذه اللحظة التاريخية ، يمكن للامة ان تقوم بدورة جديدة في التاريخ ، تدعو الى الاسلام . ولا تعنى « الجزية » اكثر من استعلاء المسلمين ووصولهم الى درجة أخذ زمام المبادرة في التاريخ . ولا يجوز الصلح مع العدو المحتل أو الاعتراف به وانهاء الحرب معه . وواجب الامام سد الثغور وبناء الجيوش واعداد الامة لرد الظلم والعدوان . وفي هذه الحالة يكون الجهاد فرض عين لا فرض كفاية ، لا يسقط عن أحد لان الآخرين يقومون به والا كان من المتخلفين القاعدين . الجهاد تنويح للنبوّة في الارض وتحقيق للرسالة في التاريخ (٤٠٧) .

(٤٠٧) يذكر الاصوليون مواقف الفرق من العبادات ويذكرون أكثر اختلاف الفقهاء فيها مما يوحى بالتششت والتفرق فيها . فالشهادة بالظاهر والباطن ، باللسان والقلب ، أدخل في باب الاسماء والاحكام نظراً لأهميتها . وتحتوى على الجانب الشرعى لغير المسلمين وفرق الكفار ، جزاء غلاة الروافض والجلولية القتل . أما المعتزلى وأهل الاهواء فلا يصلى خلفه ولا يورث ، وعند الكرامية النية غير واجبة في الصلاة ، الحصون ص ٦٥ — ٦٨ ، الاصول ص ١٨٦ — ١٩٣ ، في شرط الجهاد : الجهاد واجب مع اعداء الدين على حسب الوسع والطاقة . وأصله وجوب الامر بالمعروف والنهي عن المنكر . والجهاد مع أهل الكفر بالقتال الى أن يؤمنوا بالله وكتبه ورسله ويقبلوا دين الاسلام بكمال أركانه أو يقبل الجزية ممن

أما المعاملات فانها تنقسم الى الاحوال الشخصية أى أحكام الفروج ، والاحوال العامة أى أحكام المعاملات ، والقانون الجنائى أى أحكام الحدود ، والقانون المدنى أى المحرمات والمباحات ، ثم أحكام الاموات . وليس المهم فى هذه الاحكام ذكر الانماط المثالية لها ، يقرأ الانسان فيها أمانيه ويجد فيها تعويضا عن مآسيه . يجد فيها الحاكم فرصة للزيادة على الايمان ، ووسيلة لتغطية نظام حكمه والتستر عليه بستر الاسلام . بل المهم هو ذكر أحوال الناس وكيف أن تطبيق الشريعة الإسلامية هو السبيل لاعطاء الناس حقوقهم قبل مطالبتهم بأداء واجباتهم . ليس المهم عرض أحكام النكاح والرجعة والطلاق والخلع والظهار والإيلاء والعدة واللعان والرضاع والمهر ونفقات الأزواج بل المهم معرفة أوضاع الأزواج ومشاكل طالبى الزواج من مسكن وقوت وأوضاع المطلقات أو الموقوفات ، فلا هن متزوجات ولا مطلقات ، وأوضاع دور الحضانة ، وارتفاع المهور . وهناك فرق بين الشريعة ، المبادئ العامة المنصوص عليها والتي لا تتغير والفقه الذى هو اجتهاد الفقهاء والمشرعين فى كل عصر . الاول ثابت والثانى متغير . فاذا تغيرت الظروف اليوم فمهمة المجتهد تجديد الفقه فى ضوء الشريعة خاصة فيما يتعلق بقوانين الطلاق وتعدد الزوجات ، طالما نقص التعليم وقل الوعى الدينى . كما أن الخلاف بين الفرق القديمة حول أحكام الفروج خلاف تاريخى ضريف . فلا الفرق

يجوز لنا بذل العهد على الجزية . والجهاد مع أهل البدع بالحجاج أولا ثم بالاستتابة ثانيا . ومن لم يبلغه دعوة الاسلام فلا يجوز قتله ولا أخذ ماله حتى يدعى الى الاسلام وتقام عليه الحجة فيه . فان لم يقبل ذلك عومل حينئذ بها يعامل به أهل الكفر . فان قتل قاتل قبل قيام الحجة فقد اختلفوا فيه . وأوجب أصحابنا على قاتله دية له كما يليق بدية أهل دينه . وعلى الامام سد الثغور ، واغزاء الجيوش ، واستتابة أهل الردة وأهل البدع ، واقامة الحدود ، وقسمة الفى والغنية بين المستحقين . واذا وقع النفير العام وجب على جميع المكلفين القيام به . ومتى قام بفرض الجهاد فى ناحية بعض الناس سقط فرضه عن غيره لان الجهاد من غروض الكفاية ، الاصول ص ١٩٣ — ١٩٤ .

موجودة ولا احكامها مطبقة . وتغيب الفرق الجديدة بالرغم من حضور المشاكل المعاصرة (٤٠٨) . أما احكام المعاملات فقد غلبت عليها احكام التجارة أولا فالزراعة ثانيا . وبطبيعة الحال أن تقل منها احكام الصناعة والتعدين . وقد كثرت مشاكل المال والتجارة وتعقدت النظم البنكية والنقدية . وأصبحت عملات المسلمين أو على الأقل فريق منهم لا قيمة لها بين عملات الفريق الآخر القوية في البنوك الأجنبية يستثمرها أعداء المسلمين . وعظمت مشاكل الزراعة ، ومات فريق من الامة جوعا وقحطا بينما يموت الفريق الآخر بطنة وشبعا . واتسعت الاراضى القاحلة ، وقلت الاراضى الزراعية ، وزاد عدد الفلاحين حتى لقد احتاج الامر الى اعادة نظر في الملكية الزراعية . فكما أن الارض لمن يصلحها ، فالارض لمن يفلحها ، ولا نصيب للملاك الغائبين في الارض . وان أخذ جزء من عمل الفلاح الاجير من جراء كرائه الارض لهو سلب لعمله من مالك لم يعمل وله مصدر رزق آخر في المدينة . واذا كان القدماء قد عرفوا الذهب والفضة والنحاس والحديد فقد عرفنا نحن النفط الذى تنطبق عليه نظرية الركاز اى أن كل ما في باطن الارض ملك للامة وليس لامير أو قبيلة أو نظام : وقد تفاوتت الدخول بين الاغنياء والفقراء لدرجة التفاوت بين السماء والارض مما تطلب اعادة توزيع الدخول بين المسلمين (٤٠٩) . أما احكام

(٤٠٨) احكام الفروج : النكاح والرجعة والطلاق والخلع والظهار والايلاء والعدة واللعان والرضاع والمهر ونفقات الأزواج ، كفر الميمونية من الخوارج لباحثهم نكاح بنات البنين وبنات البنات ، ولفروع احكام الفروج كتب مقرر . والفرض من جعلتها أن من غير منها ما اجتمعت الامة عليه في نص في القرآن أو نسبة كفر ومن خالف في شيء قد اختلف فيه سلف الامة يكفر ! الاصول ص ١٩٧ .

(٤٠٩) احكام المعاملات أنواع منها : البيوع والرهون والديون والضمان والكفالة والوكالة والحوالة والشركة والوديعة والعارية والصالح والشفعة والهبة والاقواف والاجارات والزراعات والمساقاة واحكام الاقرار والتفليس واحكام اللقطة واحياء الاموات واقطاع المعادن وسائر الوجوه التى تكتسب منها الاموال فكل ذلك على الاباحة في الجملة ، وقد كفر الاصم

الحدود فليس القصد منها تخويف المسلمين وارهابهم من الشريعة الإسلامية أو حماية الاغنياء من غضب الفقراء أو تطبيقها عليهم وحدهم دون الشرفاء . وليس صلبها حد الزانى وشارب الخمر بل حد السارق والقاتل والظالم . فقد أتت الشريعة لاسترداد حقوق الضعفاء من الاقوياء . وان الهدف من الحد هو البحث الاجتماعى أولا قبل تطبيقه لمعرفة السبب فقد يكون هناك مانع من تطبيقه (٤١٠) . اما المحرمات والمباحات فليس المقصود منها تكبيل الطبيعة بالاغلال بل العودة الى البراءة الاصلية فى المباحات والتعبير عن مقتضيات الطبيعة فى الواجبات (٤١١) . وان احكام الاحياء فى النهاية من مأكّل ومسكن وملبس لاولى من احكام الاموات من غسل وكفن ودفن (٤١٢) .

=
فى انكاره صحة عقد الاجارة التى أجمع السلف على جوازها ، وفى اجازته الوضوء بالخل وفى نفى الاعراض ، تحريم الربا فى الذهب والورق والبر والشعير والتمر والملح ، والكلام فى فروع المعاملات وشروطها كتاب منفرد ، الاصول ص ٢٩٥ ، شريعة يستوفى بها كل من القوى والضعيف حقه ، الحصون ص ٦٦ — ٦٨ .

(٤١٠) احكام الحدود نوعان (أ) حق الله كحد الزنا وشرب الخمر (ب) حق الآدمى كالتقصاص وخذ القذف . الاول يسقط بالتوبة الا من أقر بها أقيم عليه الحد أو قامت البينة عليه ، الاصول ص ١٩٨ .

(٤١١) فى المحرمات والمباحات ، الاحكام الخمسة وهى ادخل فى الحسن والقبح ، وعند ابن الراوندى والقدرية لم يرد الامر الا بالواجب ، وأن النوازل غير مأثور بها وبالتالي ليست طاعات . وعند معتزلة بغداد نحن مأثورون بالمباح ، وتركه معصية ، الاصول ص ١٩٩ — ٢٠٠ .

(٤١٢) احكام الاموات : (أ) حكم الكفن والمؤنة والغسل والدفن (ب) حكم الديون والوصايا التى تقتضى عنهم (ج) حكم الميراث عنهم ، الاصول ص ٢٠٠ .

الفصل العاشر

مستقبل الانسانية (المعاد)

أولا : وضع المشكلة .

مستقبل الانسانية هو الشق الثانى من التاريخ العام بعد الشق الاول ، النبوة . واذا كانت النبوة تعنى ماضى الانسانية فان المعاد يشير الى مستقبل الانسانية ، والماضى والمستقبل ، البداية والنهاية ، كلاهما جانبيان للتاريخ العام . اذا كان ماضى الانسانية يمثل حركة الذهاب فان مستقبل الانسانية يمثل حركة الازالة . واذا كانت النبوة تمثل فعل الله فى التاريخ من خلال الانبياء فان المعاد يمثل فعل الله فى التاريخ من خلال الشهداء . واذا كان ماضى الانسانية يتحدد فى الزمان فان مستقبلها يكون اقرب الى ان يتحدد فى الخلود . الدنيا بداية الآخرة ، والآخرة نهاية الدنيا ، والانتقال من احدهما الى الآخر هو الانتقال من الحياة الدنيوية الى الحياة الآخروية ، وما الموت الا لحظة الانتقال من الحياة الاولى الى الحياة الثانية .

١ - هل هو اصل مستقل ؟

مستقبل الانسانية او المعاد موضوع يتلو طبيعيا موضوع النبوة . فالنبوة تتعلق بماضى الانسانية وتاريخ وعيها تطورا واكتمالا فى حين يتعلق المعاد بمستقبل الانسانية ونتائج اعمالها المستقلة ، الحرة العاقلة . كلاهما تاريخ عام ، الاول تاريخ الماضى والثانى تاريخ المستقبل . الاول تاريخ تحقق فى حين ان الثانى تاريخ لم يتحقق بعد ولكنه فى سبيل التحقق . فالمعاد نهاية النبوة ومستقبلها ، والنبوة بداية المعاد وماضيها . موضوع مستقبل الانسانية او نهاية العالم اى المعاد يأتى بطبيعة م ٢١ - النبوة - المعاد

الحال بعد تطور الوحي وتاريخ الانسانية الماضى كدرس ثان فيها ،
الاول بفعل الانبياء والثانى بفعل الشهداء ، وكان النبوة لها معنيان :
الاول تحققها كنظر والثانى تحققها كعمل ، التحقق الاول فى الماضى قدام
به الانبياء والثانى فى المستقبل يقوم به الشهداء . التاريخ اذن متصل
من الماضى الى المستقبل ، متحقق بالفعل ويمكن التحقق من جديد . وفى
هذه الحالة لا يكون مستقبل الانسانية او المعاد موضوعا مستقلا عن
ماضى الانسانية اى النبوة ، فتدخل امور المعاد على أنها جزء من النبوة ،
فكلاهما من السمعيات (١) .

وقد يكون الموضوع مع موضوع آخر وهو النظر والعمل اى مع
الاسماء والاحكام نظرا لارتباطهما معها ، فافعال الاستحقاق هى افعال
الايمان والعمل ، افعال الاقرار والتصديق ، وامور المعاد ما هى النتيجة
لها . وفى هذه الحالة يكون مستقبل الانسانية مشروطا بحاضرها ، ويكون
التاريخ العام تحققا للتاريخ المتعين ابتداء من افعال الاستحقاق للفرد .
ولما كانت افعال الفرد هى افعال الاستحقاق اى الانفعال الحرة العاقلة ،
ارتبط الموضوع ايضا بافعال الشعور الداخلية مثل الايمان والكفر ،
والتوفيق والهداية والخذلان والضلال (٢) .

وقد يعود الموضوع الى الحسن والقبح العقليين والعقل الفئائى

(١) قد تدخل مسائل الوعد والوعيد كجزء من الاخرويات ، الحشر
والجزاء ، وهى بدورها كجزء من النبوة ، وهى القسم الثانى من علم
التوحيد بعد المقدمات والالهيات ، الطوابع ص ٢٢٠ — ٢٢٨ ، وهى أحد
أركان ثلاثة بعد معرفة أركان شريعة الاسلام ، ومعرفة احكام الامر والنهى
والتكليف ثم معرفة فناء العباد واحكامهم فى المعاد ، الفرق ص ٣٢٣ .

(٢) القاعدة الثالثة ، الوعد والوعيد والاسماء والاحكام . وتشمل
مسائل الايمان والتوبة والوعيد والارضاء ، والتكفير والتضليل ،
اثباتا عند جماعة ، ونفيا عند جماعة . ومنها الخلاف بين المرجئة والوعيدية
والمعتزلة والاشعرية والكرامية ، الملل ج ١ ص ١١ — ١٢ ، أنظر الباب
الثالث ، الانسان المتعين ، الفصل السابع ، خلق الافعال ، ثانيا ، افعال
الشعور الداخلية ، خامسا ، افعال الوعى الفردى والاجتماعى .

والصلة بين العقليات والسمعيات ، والفرق بين الوجوب والإمكان : إلى أصل العدل في العقليات . فقانون الاستحقاق الذي ينبئ عليه مستقبل الانسانية نتيجة للحسن والقبح العقليين وتوليد الافعال لنتائجها توليدا طبيعيا . فاذا كانت الافعال حسنة أو قبيحة في ذاتها فان اثابة المطيع وعقاب العاصي شيء حسن في ذاته كما أن عقاب المطيع واثابة العاصي شيء قبيح في ذاته . والموضوع مرتبط بالغائية والغرض لان نفي الاستحقاق يقوم على نفي الغاية والغرض ، في حين أن اثبات الاستحقاق يقوم على اثبات الغاية والغرض . وهو مرتبط ايضا بمسألة السمع والعقل فكثيرا ما توضع مسائل الثواب والعقاب مع السمعيات . واذا ما الحق قانون الاستحقاق بالسمعيات لم يعد قائما على العقل وبالتالي ينتفى القانون ذاته . وقد يرتبط الموضوع بالوجوب والجواز . تدخل امور المعاد ضمن الواجبات . فالحال لا يجوز عليه الكذب ، والخلف كذب ، وهو الكذب النظري أي الاخبار بشيء غير واقع . وهو الكذب العملي أيضا أي الاخبار بشيء على أنه سيفعله في المستقبل ثم لا يفعله ، سواء كان هذا الواجب شرعيا أم عقليا . وعند المتأخرين يدخل في الجواز ، اذ يجوز على الله الترك والفعل ويجوز عليه عقاب المطيع وثواب العاصي . فالاستحقاق يتخلل في الجواز لا في الواجبات مثل ثواب المطيع وعقاب العاصي ، ولا في المستحيلات مثل عقاب المطيع وثواب العاصي (٣) .

(٣) وأما علوم العدل فهي أن يعلم أن أفعال الله حسنة ، وأنه لا يفعل القبيح ولا يخل بها هو واجب عليه ، وأنه لا يكذب في خبره ، ولا يجوز في حكمه ، ولا يعذب أطفال المشركين بذنوب آبائهم ، ولا يظهر المعجزة على الكذابين ، ولا يكلف العباد ما لا يطيقون ولا يعلمون بل يقرهم على ما كلفهم ، ويعلمهم صفة ما كلفهم ويدلهم على ذلك ، ويبين لهم ليهلك من هلك عن بينه ويحيى من أحيا عن بينه ، وأنه اذا كلف المكلف وأتى بها كلف على الوجه الذي كلف فانه يشبهه لا محالة ، وأنه سبحانه اذا ألم غائبا فعله لصلاحه ومنافعه والا أخل بواجبه ، وأنه يعلم أنه تعالى أحسن نظرا بعباده منهم بأنفسهم . وفيما يتعلق بالدين والتكليف لابد من هذا التقييد ، ولانه يعاقب العصاة ولو خيروا في ذلك لما اختاروا لأنفسهم العقوبة فلا يكون الله والحال هذه أحسن نظرا منهم وكذلك فانه ربما

وقد يرتبط موضوع المعاد بصفة الكلام في التوحيد أى في الاصل الاول من العقليات فالمعاد خبر ، والخبر قول أو خطيب ، وكلاهما كلام . ويتأرجح الحديث في الكلام بين الكلام كصنعة ازليّة أو الكلام للخطاب مثل الامر والنهى والخبر والاستخبار . الاول موضوع دينى عقائدى في التوحيد والثانى موضوع علمى لغوى في النبوة كرسالة (٤) .

وقد يبدو الموضوع كأصل مستقل هو « الوعد والوعيد » أحد الاصول الخمسة بعد التوحيد والعدل . فاذا كان الاصل الاول التوحيد قد ضم موضوعى الذات والصفات ، وكان الاصل الثانى العدل قد احتوى

يبقى المرء وان علم من حاله أنه لو أخترمه لاستحق بما سبق منه الثواب وكان من أهل الجنة ولو ابقاه لارتد وكفر وأبطل جميع ما اكتسبه من الآخر ، ومعلوم أنه لو يخير بين التبتية والاخترام لاختار الاخترام دون التبتية فيكون الله أحسن نظراً لعباده منهم لأنفسهم ، والحال هذه ، الشرح ص ١٣٣ ، المعلوم بالخبر والسمع ونحن نعلم من الوحي اليه بسماع الحشر والنشر والثواب والعقاب وأمثالهما ، الاقتصاد ص ١٠٧ ، الطوابع ص ٢٢٠ ، ادراك الثواب أو العقاب أجلا بالعقل سيما بالبداية محل عيب وخفاء جدا لان اثبات الحشر والقيامة لا يظهر بالعقل ، الدر ص ١٤٩ ، وأما علوم الوعد والوعيد فهو أن يعلم أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب وأنه يفعل ما وعد به وتوعد عليه لا محالة ، ولا يجوز عليه الخلف والكذب ، والخلف أن يخبر أنه يفعل فعلا في المستقبل ثم لا يفعله ، الشرح ص ١٣٥ - ١٣٦ ، أما عند الاشاعرة فإنه جائز عليه الترك أى ترك الایجاد والممكنات سواء وجدت أو لم توجد ، يعنى أن ایجاد كل ممكن أو تركه أمر جائز في حقه تعالى ان شاء فعل وان شاء ترك . ومن ذلك بعثة الرسل ورؤية البارئ واثابة العاصي وتعذيب المطيع ، شرح الخريدة ص ٤٢ .

(٤) عند أهل السنة الوعد والوعيد كلام الله الازلى . وعده على ما أمر وأوعد على ما نهى . فكل من نجا واستوجب الثواب فبوعده ، وكل من هلك واستوجب العقاب فبوعيده ، فلا يجب عليه شيء من قضية العقل . وعند أهل العدل لا كلام في الازل ، وإنما أمر ونهى ووعد ووعيد أوعد بكلام محدث . فمن نجا فبفعله استحق الثواب ، ومن خسر فبفعله استوجب العقاب ، والعقل من حيث الحكمة يقتضى ذلك ، الملل ج ١ ص ٦٣ - ٦٤ .

على موضوعى خلق الافعال والحسن والتبجح العقليين يكون الاصل الثالث وهو الوعد والوعيد يشير الى أمور المعاد نظرا لانها يتعلقان بأحكام الافعال من حيث نتائجها فى التاريخ واستمرارها فيه بعد الموت . لذلك ارتبط موضوع الوعد والوعيد كأصل من الاصول الخمسة بالمعتزلة فى حين ارتبط موضوع المعاد بالاشاعرة (٥) . ويتداخل مع أصل العدل سواء فى خلق الافعال او فى الصلاح والاصلاح . فالارادة المطلقة لا تمنع من اختراق الحرية الانسانية لها . واذا كان الوعد والوعيد نتيجة للتكليف فان التكليف قائم على العقل وحرية الاختيار . وقد تسمى « علوم » الوعد والوعيد لانها تشمل عدة موضوعات تتناول الاصلين العقليين التوحيد والعادل وباقى الموضوعات السبعية كالنبوة والاسماء والاحكام . وقد يتركز الوعد والوعيد على أحد موضوعاته مثل الاستحقاق لو أنه فى العقائد المتأخرة يركز على السبعيات أى على تشخيص الاستحقاق بعد نفيه كبدأ عقلى (٦) .

ويقوم تحديد الوعد والوعيد على النفع والضرر ، وهما مقياسان للتشريع بالاضافة الى مفهوم المستقبل كمكان للحدوث . فهما لا يعينان الثواب والعقاب فى الحال بل فى المال . وليس مجرد مكافأة أو عقاب بل استمرار لمقياس النفع والضرر فى الشريعة . فافعال الاستحقاق هى افعال وردود افعال ، افعال مباشرة وافعال متولدة ، مقدمات ونتائج ، عل ومعلولات . فاذا كانت افعال الدنيا هى الافعال المباشرة ، فان الوعد والوعيد يمثلان الافعال المتولدة أو ردود الافعال أو نتائج الافعال أو

(٥) وهم (المعتزلة) سبوا أنفسهم أصحاب العدل والتوحيد كقولهم بوجود ثواب المطيع وعقاب العاصى على الله ونفى الصفات القدسية ، شرح الفقه ص ٦٤ .

(٦) جملة الكلام فى هذا الباب تقع فى ثلاثة مواضع (أ) المستحق بالافعال (ب) الشروط التى معها تستحق (ج) كيفية الاستحقاق أهو على طريق الدوام أم على طريق الانقطاع ، الشرح ص ٦١١ ، وهذا هو اعتراض ابليس : اذا خلقتنى على مقتضى ارادته ومشيتته فلم كلفنى بمعرفته وطاعته وما الحكمة فى التكليف بعد أن لا ينتفع بطاعة ولا يتضرر بمعصية ؟

معلومات الاعمال الاولى باعتبارها عللا لها . لا يوجد فعل الا ولسه رد فعل
ليس فقط في الحال ، وهو موضوع الشريعة أو علم أصول الفقه ، بل
أيضا في المال ، وهو موضوع العقيدة أى علم أصول الدين (٧) .

ويشتمل موضوع المعاد على قسمين رئيسيين : الاول كل ما يتعلق
بقانون الاستحقاق نفيًا أو اثباتًا وهل يجوز فيه الخصوص أو الاستثناء
أو الشفاعة أو الولاية والعداوة أو الموافاة البشارة وشروط التوبة .
والثاني تطبيق هذا المبدأ في الحياة بعد الموت وبالتالي كل ما يتعلق بالمعاد
الجباني أو الروحاني وحياة القبر وعلامات الساعة ، واليوم الآخر
وما فيه من حساب وميزان وصحف وكتب وانطاق للجوارح وصراط وحوض ،
وجنة ونار الخ . نالقسم الاول هو قانون الاستحقاق الذى طبقا له سببتم
الحساب ، الجزء الثانى عملية الحساب ذاتها . الاول هو القانون والثانى
هو الاتهام والمرافعة والحكم والتنفيذ . ولا يأتى الثانى قبل الاول لان
العلم بالقانون شرط المسألة (٨) .

(٧) الوعد كل خبر يتضمن ايصال نفع الى الغير أو دفع ضرر عنه
في المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين ألا يكون كذلك .
والوعد كل خبر يتضمن ايصال ضرر الى الغير أو تفويت نفع عنه في
المستقبل ، ولا فرق بين أن يكون حسنا مستحقا وبين ألا يكون كذلك .
ولابد من اعتبار الاستقبال في الدين لان نفعه في الحال أو ضرره مع القول
لم يكن واحدا ولا متولدا ، المشرح ص ١٣٤ — ١٣٥ .

(٨) يضع الابجى في « المواقف » القسم الثانى قبل الاول . فيتحدث
في المرصد الثانى في المعاد عن اثني عشر مقصدا ١ — في إعادة المعدم
٢ — في حشر الاجساد ٣ — في حكاية مذهب الحكماء المنكرين لحشر
الاجساد في أمر المعاد ٤ — الجنة والنار هل هما مخلوقتان ؟ ٥ — في فروع
للمعتزلة على اصولهم في حكم القول والايجاب على الله والنظر ههنا في
الثواب والعقاب ٦ — في تقرير مذهب الاصحاب ٧ — في الايجاب
٨ — في العفو ٩ — في الشفاعة ١٠ — في التوبة ١١ — احياء الموتى في
القبور ونكر ونكير وعذاب القبر ١٢ — في أن جميع ما جاء به الشرع من
الصراط والميزان والحساب وقراءة الكتب والحوض والورود وشهادة
الاعضاء حق ، المواقف ص ٣٧١ — ٣٨٤ .

٢ - أفعال الاستحقاق .

وأفعال الاستحقاق هي أفعال الشعور الخارجية الحرة العاقلة وليست أفعال الشعور الداخلية أو أفعال الاضطراب التي لا تنوار فيها الحرية أو العقل كأفعال الصبية والمجانين وأفعال النائم والناسي ، وقد كانت حرية الإرادة وكمال العقل من مكتسبات العدل الذي تولد من التوحيد . وكان استقلال الوعي الانساني الفردي من مكتسبات النبوة . أفعال الاستحقاق اذن هي أفعال كل فرد حر وعقل ومسؤول . القادر على النظر والعمل هو الانسان الواعي الحر العاقل وليس الطفل أو الصبي أو المجنون أو الذي ينتسب الى آبائه أو قوميه أو عشيرته فيكون مثلهم ايمانا أو كفرا ، طفلا أو بالغا . كل نفس بها كسبت رهينة ، وكل انسان قد ألزم طائرته في عنقه ، ولا تزر وازرة وزر اخرى . أفعال الاطفال والصبية ليست أفعال استحقاق وبالتالي لا يستحقون العقاب في النار أو في غيرها . فليس اطفال المشركين في النار بل آبائهم ، لانهم لم يبلغوا بعد مرحلة البلوغ وسن التكليف . وكيف يتحول الطفل من الكفر الى الايمان حتى يصح له الثواب أو من الايمان الى الكفر حتى يستحق العقاب ؟ وهل يندل الطفل جريرة ابيه ؟ وما ذنب طفل كفر أبوه فيدخل النار مثله في مقابل طفل آخر آمن أبوه فيدخل الجنة مثله ؟ اذا كان الابوان مسؤولين عن ايمانها وكفرها فأين تقع مسؤولية الطفلين ؟ واين تكافؤ الفرص بالنسبة لهما ؟ وماذا لو شب الطفل وبلغ وأدرك وانكر دين آبائه وارتد عنه وآمن بعد كفر ولكنه اخترم قبل ان يبلغ أشده ؟ وماذا لو شب طفل من أب مؤمن ثم كفر بعد البلوغ وكمال العقل ولكنه اخترم وهو صغير ؟ هذا يظهر ارتباط ايمان الاطفال بالصلاح والاصلاح من جديد مما يدل على استحالة تأسيس السمعيات دون العقليات . وكيف يظل اطفال المؤمنين ومؤمنين اطفالا بالغين حتى يكفروا ويظل اطفال الكفار كفارا اطفالا وبالغين حتى يؤمنوا وليس لديهم الوعي الحر العاقل المسؤول الذي به يمكنهم أن يتحولوا من الايمان الى الكفر أو من الكفر الى الايمان ؟ فإذا ما تحول اطفال المؤمنين بعد البلوغ وكمال العقل والادراك من الايمان الى الكفر ، وإذا ما تحول

أطفال الكافرين بعد البلوغ وكمال الإدراك والعقل من الكفر الى الايمان فان هذا التحدى الآخر هو فعل الاستحقاق لانه الفعل الحر العاقل وليس الفعل السابق . وان ممارسة الاطفال الشرائع مثل أبويهم قبل مرحلة البلوغ وكمال العقل انما تتم تقليدا وتبعية ، وايما المقلد لا يجوز ، والتقليد ليس طريقا الى المعرفة كما وضح ذلك في نظرية العلم . وكما يدان الكافر المقلد « انا وجدنا آباءنا على أمة وانا على آثارهم مقتدون » كذلك لا يؤخذ بايمان المؤمن المقلد ، فالنظر أول الواجبات كما وضح ذلك ايضا في نظرية العلم . وماذا لو تحول الابوان وهما عاقلان بالغان من الكفر الى الايمان او من الايمان الى الكفر هل يتحول أطفالهما معهما من الكفر الى الايمان او من الايمان الى الكفر وهم لا يعرفون ما الايمان وما الكفر ؟ الا يكون ذلك اخذ غرد بجريرة آخر ، وتحيل غير العاقل البالغ مسؤولية العاقل البالغ ؟ (٩) واذا كان من الطبيعي ان يدعى الاطفال

(٩) هذا هو موقف معظم فرق الخوارج مثل الازارقة والشمالية والعجاردة والشيبية والخلفية والحمزية والنجدية . واحيانا ينسب الى الجمهور والى بشر . فعند الخوارج أطفال المشركين حكمهم حكم آبائهم يعذبون في النار ، وأطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم . ثم اختلفوا بعد موت أطفالهم عن اديانهم الى قولين (أ) ينتقلون الى حكم آبائهم (ب) هم على الحال التي كان أبائهم عليها في حال موتهم لا ينتقلون بانتقالهم . وقد عبر الازارقة عن ذلك بوضوح اذ ترى أن أطفال المشركين في النار وأن حكمهم حكم آبائهم وكذلك أطفال المؤمنين حكمهم حكم آبائهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ . في بيان من مات من ذراري المشركين . زعمت الازارقة أن أطفال المشركين مشركون وانهم في النار مع آبائهم وكذلك قالوا في أطفال مخالفهم من أهل الاسلام . وقالوا في أطفال موافقيهم اذا ماتوا أنهم في الجنة . واختلف هؤلاء في الطفل اذا مات في حال شرك أبويه ثم أسلم أبواه وصار موافقا لهم . فمنهم من قال يصير تابعا لأبويه في الآخرة . ومنهم من قال يكون حكمه في الآخرة حكم المشركين لانه مات في حال شرك أبويه . الاصول ص ٢٥٩ ، وعند العجاردة تجب البراءة من الطفل حتى يدعى الى الاسلام . ويجب دعاؤه اذا بلغ . وقبل ذلك أطفال المشركين مع آبائهم في النار الملل ، ج ٢ ص ٤٣ . صارت الخلفية الى قول الازارقة في شيء واحد وهي دعواهم أن أطفال مخالفهم في النار ، الفرق ص ٩٦ ، قضوا بأن أطفال المشركين في النار ولا عمل لهم ولا شرك ، الملل ج ٢

الى الاسلام بعد البلوغ وكمال العقل فمن غير المعقول أن يصدر حكم عليهم بالبراءة منهم قبل البلوغ وهم غير مدركين وغير عاقلين وغير بالغين . والاقرب الى العقل الحكم ببراعتهم وليس بالبراءة منهم ، الحكم بموالاتهم وليس بعداوتهم والا ففيم كان الحكم الشرعى فى حالة الحرب بتحريم قتل الاطفال والنساء ؟ فالاطفال لم يبلغوا بعد ولم يصلوا الى كمال العقل ، والنساء يطعن أزواجهن فى الغالب ايماننا وكفرا . ولا يكفى البلوغ وحده بل لابد من كمال العقل . فالبلوغ العضوى قد لا يصاحبه كمال العقل ، وقد يأتى كمال العقل قبل البلوغ العضوى (١٠) . وكيف يحكم على الاطفال بأنهم مؤمنون اطفالا وبالغين طبقا لايمان آبائهم أو بأنهم كافرون اطفالا وبالغين طبقا لكفر آبائهم ، وتتم التسوية بين الطفولة والبلوغ ، بين اللاعقل والعقل ؟ وما دور البلوغ والعقل ؟ اذا صدر حكم بعدهما وبناء عليهما فكيف يصدر حكم مخالف قبلهما وطبقا لاي مقياس

ص ٤٥ ، وقالت الحمزية أن هؤلاء كلهم فى النار ، ويقطعون بأن أطفال الكفار فى النار ، الاعتقادات ، ص ٤٨ ، ويرى فريق من الثعلبية أن الاطفال يشتركون فى عذاب آبائهم ، وأنهم ركن من أركانهم أى بعض من أبعاضهم ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، وعند بشر بن المعتبر أن الله يقدر على عذاب الاطفال . ولو عذب الطفل لكان بالغا كافرا مستحقا العذاب ، مقالات ج ١ ص ١٦٢ ، وأما الاطفال فالجمهور على أن أطفال المشركين فى النار لقول الرسول . . . شرح الدوانى ج ٢ ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

(١٠) وزعم قوم من العجاردة فى الاطفال أن البراء منهم واجب قبل البلوغ . فإذا مات طفلا فقد مات على وجوب البراء منه ، الاصول ص ٢٥٦ ، وقالت العجاردة أن من بلغ الحلم من أولادهم وبناتهم فهم براء منه ومن دينه حتى يقر بالاسلام فيتولوه جينئذ . فعلى هذا ان قتله قاتل قبل أن يلفظ بالاسلام فلا قود ولا دية . وان مات لم يرث ولم يورث ، الفصل ج ٥ ص ٣٢ ، وتزعم فرقة من العجاردة أنه يجب دعوة الطفل الى الاسلام اذ بلغ وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى الى الاسلام ويصفه هو ، مقالات ج ١ ص ١٦٤ .

سوى انتقيد ١١٠٩، ان وعى الانسان لا يحدث بانتقيد او بالوراثة بل بالادراك والتعلم والاختيار العقل . ويزداد الامر خطورة في الفقه المترتب على الحكم على الاطفال بالايمن والكفر فيما يتعلق بأدية والميراث . فقتل الطفل الكافر لادية له ولا يرث ولا يورث ، وبالتالي تستباح دماء الاطفال وأموالهم وممتلكاتهم أخذاً بجريرة الاباء . والحقيقة أن الوصول في الحكم على الاطفال الى حد استباحة دمائهم وأموالهم انها يرجع في حقيقة الامر الى اطفال المخالفين الذين استباحوا دماء اطفال مخالفيهم ، واحدة بواحدة ، وطائلا بطفل . ان قتل غير البالغ العقل جريمة يجرمها الشرع لان أفعاله خارجة عن الاستحقاق (١٢) .

(١١) هذا هو موقف الثمائية (الخوارج) اذ يقولون : الغلام مسلم ابدا حتى يبدو انا منه خروج من الاسلام . وكيف نشهد بالكفر على من يعلم من الدين مثل ما نعلم ، ويؤدى من الفرائض مثل ما تؤدى ويقولى ويتبرأ مما تنبرأ عنه . ونحتج على من خائفنا ويحتج على من خائفنا بمثل حجتنا وهو معنا في مجلس يخاصم خصائنا . اذا غلبته عينه نأمن ثم استيقظ فقال : انى قد احتلمت ثم حدث حديثا غير ذلك نكفره ونستحل دمه انا اذا لم الظالمين ؟ التنبيه ص ١٧٨ — ١٧٩ ، العجاردة مغترقة عشر فرق يجمعها القول بأن الطفل يدعى اذا بلغ وتجب البراءة منه قبل ذلك حتى يدعى الى الاسلام او يصفه هو ، الفرق ص ٩٤ ، وقالت الواثقة الخوارج بقول الثعلبية انهم مؤمنون اطفالا وبالغين حتى يكفروا وان اطفال الكفار كفار اطفالا وبالغين حتى يؤمنوا ، وبرئت منهم البهيسية ، مقالات ج ١ ص ١٨٠ ، وقالوا بأن اطفال المؤمنين مؤمنون . وأطفال الكافرين كفرون ، الملل ج ٢ ص ٤١ ، وفارقت الشيبية الواقعة وقالوا في اطفال المؤمنين بقول الثعلبية انهم مؤمنون اطفالا وبالغين حتى يكفروا وان اطفال الكفار كفار اطفالا وبالغين حتى يؤمنوا ، مقالات ج ١ ص ١٨٠ .

(١٢) وترى الارارقة قتل الاطفال ، مقالات ج ١ ص ١٥٩ ، الفرق ص ١٨٩ -- ١٩٠ ، التوبة ص ٤٢١ — ٤٢٢ والذين جمعهم (الخوارج) من الذين اتشياء منها أنهم استباحوا قتل نساء مخالفيهم وقتل اطفالهم . وزعموا أن الادفال شركون وقطعوا بأن اطفال مخالفيهم مختلون في النار ، وزعم نافخ واتباعه أن دار مخالفيهم دار كفر ويجوز فيها قتل الاطفال والنساء ، الفرق ص ٨٣ — ٨٤ ، وزعموا أن اطفال المشركين في النار مع آبائهم ، الملل ج ٢ ص ٣٣ ، كما استحل نجدة بن عامر الحنفى قتل اطفال مخالفيهم ونساءهم ، الفرق ص ٨٧ .

والحقيقة أن الاعتماد على الحجج النقلية لا يبرر الحكم بأخذ الاطفال
بجريرة الآباء . فالحجة النقلية لا تعطى الظن لخضوعها للتأويل ولتقواع
التفسير ولنطق اللغة من محكم ومنشابه ، ومجمل ومبين ، وخاص وعام ،
وظاهر ومؤول وحقيقة ومجاز ، ولشتى صيغ الخطاب . فالخبر غير
الامر أو النهى ، والقصص غير التشريع . ان الحكم بالايمان والكفر لا يكون
الا على العقلاء البالغين ، والاطفال ليسوا كذلك . فلا سبيل اذن
الى التفرقة بين أطفال المؤمنين واطفال المشركين في الدنيا أو في الآخرة .
ولا خير ان يرث الاطفال فيما بينهم في الدنيا أو أن يوجدوا معا في الآخرة
لا فرق بين مؤمن وكافر لانهما حكمان لا ينطبقان عليهم . وان كثيرا من هذه
الحجج النقلية معارضة بأخرى تؤكد المسؤولية الفردية مثل « واذا
الموودة سئلت ؟ بأى ذنب قتلت ؟ » وغيرها من الآيات المماثلة (١٣) .

ونظرا لصعوبة الحكم بعذاب الاطفال وبأخذهم بجريرة آباءهم فقد
يترك الامر اختيارا لله ان شاء عذب وان شاء غفر لا عن طريق الاستحقاق
ولا عن طريق الانتقام بل لانه صاحب المشيئة والارادة . وهذا تخل
عن قانون الاستحقاق وعن اصل العدل وارجاع المسألة الى التوحيد ،
الى صفة الارادة . واذا ما كان أطفال المؤمنين في الجنة فليس لان آباءهم

(١٣) يرد ابن حزم على الازارقة . فقد احتجت الازارقة ببعض
الاقوال على لسان نوح وبيعض الاحاديث . وبأنه لا يدخل في الجنة
الا المؤمنون فكيف بأطفال المشركين والا لزمته ورائته وتوريثه ؟ نوح
خاص على قومه وليس عاما على كل الناس . وقد كان ابراهيم ومحمد
من أبوين كافرين مشركين . وقد كان آباء الازارقة كفارا وكذلك آباء
الصحابه . . وان عدم الصلاة على اطفال المشركين لا تعنى أنهم غير
مؤمنين فالشهداء لا يصلى عليهم . وانقطاع المواريث ليس حجة على
أنهم غير مؤمنين فان المؤمن الفاضل لا يرث ولا يورث ، وقد يأخذ المسلم
مال عبده الكافر ، وقد يرث الكافر مال العبد المسلم ثم يموت . وكثير من
الفقهاء يورثون المسلمين مال المرتد اذا مات مرتدا ، ويورثون المسلمين من
أقاربهم الكفار ودفعهم في مقابرهم ، الفصل ج ٤ ص ٩٣ — ٩٦ .

مؤمنون بل لانهم اطفال لم يبلغوا ولم يصلوا بعد الى الامر والتكليف (١٤) .
وكيف يؤجج الله نارا فيأمر الاطفال باقتحامها فان فعلوا استحقوا الجنة
وان لم يفعلوا استحقوا النار ؟ وكيف يدخل الاطفال النار ثم يخرجون منها
الى الجنة ؟ هل هو عقاب أم ثواب ؟ ولماذا يعاقب من لا يقهر نفسه
في النار ويلقى بنفسه الى التهلكة وهو غير مكلف ؟ وعلى اى أساس تتم
التفرقة بين الاطفال بين من يرمى نفسه في النار ومن يحجم عنها ؟ وأين
الخوف الطبيعي ؟ وأى طفل سيلقى نفسه في النار ؟ وهل للطفل ارادة
عاقلة واختيار حر يختار بهما بين الاقدام والاحجام ؟ وهل يمتحن الله
الاطفال بعد الاخترام وقبل التكليف وبعد انتضاء الزمان ؟ ان ذلك
الامتحان لا يحدث للبالغين ولا للذين لم تبلغهم دعوة الاسلام . فامتحان
البالغ المكلف في الدنيا وليس في الآخرة . والذي لم تبلغه دعوة الاسلام
غير مكلف وأفعاله خارج الاستحقاق بالرغم من امكانية العاقل الوصول الى
اصلى التوحيد والعدل (١٥) .

وقد يغالى البعض الآخر في قدرات الطفل على المعرفة والتمييز

(١٤) تقول احدى فرق الخوارج انه جائز ان يؤلم الله في النار
اطفال المشركين على غير المجازاة لهم وجائز الا يؤلمهم . واطفال المؤمنين
يلحقون بآبائهم ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ . وعند احدى فرق الروافض
يجوز ان يعذبهم الله ويجوز ان يعفو عنهم ، مقالات ج ١ ص ١٢١ ،
ووقف كثير من الاباضية في ايلام اطفال المشركين في الآخرة فحبذوا ان
يؤلمهم الله على غير طريق الانتقام . وجوزوا ان يدخلهم الجنة فضلا .
ومنهم من قال ان الله يؤلمهم على طريق الايجاب لا التجويز ، مقالات ج ١
ص ١٧٦ ، وعند البعض الآخر يجوز تعذيبهم على سبيل الانتقام او ان
يدخلوا الجنة فضلا ، الملل ج ٢ ص ٥٣ .

(١٥) يقول بعض الاشاعرة في اطفال المشركين ان الله يؤجج لهم
في الآخرة نارا ثم يقول لهم اقتحموها كما جاءت بذلك الرواية ، الابانة
ص ١٢ ، وذهبت طائفة الى انه يوحد لهم يوم القيامة نارا ويؤمنون
باقتحامها فمن دخلها منهم دخل الجنة ومن لم يدخلها منهم أدخل النار ،
الفصل ج ٤ ص ٩٣ — ٩٤ ، وأما من قال انهم توقد لهم نار فباطل لان
الاثر الذى فيه هذه القصة انما جاء في المجازين وفيهم لا يبلغه ذكر الاسلام
من البالغين ، الفصل ج ٤ ص ٩٨ .

ويجعله قادرا على اعمال عقله وعلى الوصول الى أصلى التوحيد والعدل .
فان استطاع نال الثواب وان عجز نال العقاب (١٦) ! وكرد فعل على
تكفير الاطفال وعقابهم على كفرهم بناء على كفر آبائهم قد يجعل
البعض ايمان الاطفال وراثيا من عهد الذر الاول ! فيولد الاطفال
مؤمنين سواء ولدوا من مؤمنين أو كفار منذ قولهم « بلى » الاولى . ومن
مات منهم قبل البلوغ دخل الجنة . وفي هذه الحالة ايضا تنتفى
المسؤولية الفردية لان الايمان وراثية حدث قبل سن البلوغ وكمال العقل .
وماذا يحدث لو بلغ الطفل وكفر وابواه مؤمنان أو اذا آمن وابواه كافران ؟
كيف يتحول البالغ العاقل من الكفر الى الايمان أو من الايمان الى الكفر
وقد كان الايمان ضرورة أولى وواقعة كونية لا يمكن التحول عنه بفعل
ارادى حر (١٧) ؟ وقد يحاول البعض التخلص من المازق كلية بتحريم دخول

(١٦) زعمت الغيلانية من القدرية أن الطفل اذا عرف حدوث العالم
وتوحيد صانعه ضرورة وأقر بذلك وبما جاء من عند الله فهو مؤمن .
وان اعتقد ضد ذلك أو أقر بضده فهو كافر ، في بيان من مات من ذرارى
اطفال المشركين ... وقال أبو مالك الحضرمي ان عرف الطفل ربه وأقر
به ثم مات فقد مات مؤمنا وان عرف ربه ولم يقر مات كافرا مستحقا
لعذاب الكفر . وان لم يعرف ولم يقر لم يكن مؤمنا ولا كافرا . وان أقر
ولم يعرف كان مباهجا ولم يكن مؤمنا ، أما الروافض فان الشيطانية
(السلطانية) متهم زعموا أن المعارف ضرورية والعبد مأمور بالاشرار .
وقالوا اذا أقر الطفل بالله وبتعاليم دين الاسلام فهو مؤمن . وان مات
قبل الاقرار به لم يكن مؤمنا ولا كافرا ولا مستحقا للعذاب ، الاصول
ص ٢٥٧ — ٢٦٠ ، وقيل من علم الله منه الايمان والطاعة على تقدير
بلوغه ففى الجنة ومن علم منه الكفر والعصيان ففى النار ، شرح الدوائى
ج ٢ ص ٢٦٨ — ٢٦٩ .

(١٧) زعمت الكرامية أنهم يولدون مؤمنين بالاقرار السابق منهم في
الذر الاول سواء ولدوا من مؤمن أو كافر . فان بلغ الواحد منهم وكفر
نظر . فان كان أبواه كافرين أقر على كفره . وان كان أبواه أو أحدهما
مؤمنا صار مرتدا عن الدين . فقلنا لهم على هذا القول لو كان الطفل
الذى أبواه كافران مؤمنا لوجب اذا مات قبل البلوغ أن يدفن في مقابر
المسلمين وأن يغسل، ويصلى عليه كما يفعل ذلك لأطفال المؤمنين . ووجب
أن يكون ماله للمسلمين دون الكافرين . ووجب أيضا أنه لو بلغ واختار

الاطفال مؤمنين أو مشركين الجنة أو النار بل يصيرون ترابا لانهم أقرب الى الكائنات الطبيعية غير المكلفة وهو أقرب الى العقل الا أنه ينكر قييسة الحياة التى تظهر فى براءة الطفل وضحكته وحب الناس له وتضحية الوالدين فى سبيله (١٨) .

والاقرب الى العقل فى هذا كله أن الاطفال ما داموا غير مكلفين فانهم لا يستحقون ثوابا ولا عقابا . ولما كان العقاب اقصى وأخطر ، فالعقاب خطأ أشد من الثواب خطأ ، فان الاطفال لا يكونون فى النار حتى يبلغوا ويصلوا الى كمال العقل والقدرة على التمييز وتصبح أفعالهم أفعال استحقاق . ليس المهم فى أى مكان يذهبون فى الآخرة ولكن المهم هو أنهم ليسوا فى النار . واذا تساوى الثواب والعقاب فالله الى الثواب أقرب . وان تساوى الاستحقاق بين الجنة والنار فالانسان

دين أبويه أن يكون مرتدا يقتل برذته ولا يقبل منه الجزية ، الاصول ص ٢٥٧ ، وزعمت الكرامية أن الاطفال كلهم مؤمنون بقولهم بلى فى الذر الاول . ومن مات منهم قبل بلوغه تخذ الجنة لايامه السابق ، الاصول ص ٢٥٩ ، وهى الآية الكريمة « واذا أخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم الست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين » (٧ : ١٧٢) ، وزعمت الكرامية أن الايمان قد وجد من الكل فى الذر الاول ثم اختلفوا فيما بينهم . فزعم المعروف منهم بالاصرم أن الذرية لم يكونوا يؤمنون بالايمان وانما سئلوا عن التوحيد فأجابوا فصارت اجابتهم ايمانا ولم تكن طاعة . وقال أكثرهم كانوا مأمورين . وكان الجواب منهم طاعة . فقلنا لهم لو كان ذلك ايمانا ولدوا عليه لم يجز للمسلمين استرقاق اولاد المشركين لانه لم يظهر من أطفالهم شرك بعد الايمان الاول . ثم الدليل على تعليق الوجوب بالبلوغ والعقل قول النبى « رفع القلم عن الصبى حتى يبلغ » وعن الجنون حتى يفبق ، وعن النساء حتى يستيقظ » ، الاصول ص ٢٥٧ — ٢٥٨ .

(١٨) كان ثمة يقول ان ابراهيم ابن الرسول وجميع اولاد المسلمين الذين يموتون قبل الحلم وجميع مجانين الاسلام لا يدخلون الجنة أبدا لكن يصيرون ترابا ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ .

الى الجنة اقرب . لا يستحق الطفل بوالاده أو عداوة قبل البلوغ وكمال العقل . ولكن نظرا لانه طبيعة فانه يكون قبل البلوغ الى الموالاة اقرب (١٩) .

نذلك كان الاقرب الى العقل والطبيعة ان يكون الاطفال في الجنة لا ثوابا ولا تفضلا بل لان ذلك اقرب الى الخير ، والطبيعة خيرة والعقل غياض معطاء . ولا فرق في ذلك بين اطفال المؤمنين واطفال الكافرين ، فكلاهما لم يبلغا ولم يحدث لهما كمال العقل وهو شرط التكليف . خاصة اذا كانت المعارف كسبية نظرية استدلالية . والنظر ليس بشروطا بالبلوغ . النظر بلوغ عقلي في حين أن البلوغ كمال جسد . وأهم ما يصل اليه النظر هو العقليات أى أصلا التوحيد والعدل ، اثبات الذات والصفات ، واثبات الحرية والعقل ولا يهم بعد ذلك تفريعاتها ودقيقاتها . وقد يكون النظر بخاطر وقد لا يكون على ما هو معروف في نظرية العلم

(١٩) قالت فرقة أخرى من العجاردة ليس للاطفال قبل البلوغ حكم إيمان ولا حكم كفر ولا حكم ولاية ولا حكم عداوة . وقد ألزم هؤلاء أن لا ينزلوهم اذا ماتوا اطفالا جنة ولا نارا ، الأصول ص ٢٦٠ أما الثعلبية أصحاب ثعلبة بن عامر فقد كان مع عبد الكريم بن عجرد يدا واحدة الى أن اختلفا في أمر الطفل فقال ثعلبة أنا على ولايتهم صغارا وكبارا حتى نرى منهم انكارا للحق ورضى بالجور فنبرأت العجاردة من ثعلبة . نقل عنه أيضا أنه قال ليس لهم حكم في حال الطفولية من ولاية وعداوة حتى يدركوا ويدعوا فان قبلوا فذاك وان أنكروا كفروا وكان يأخذ الزكوات من عبيدهم وقال انى لابدأ منه بذلك ولا أدع اجتهادى في خلافه ، الملل ج ٢ ص ٤٨٠ — ٤٩ فالثعلبية على ولاية الاطفال الا أن ظهر منهم باطل من وقت التكليف ، اعتقادات ص ٤٩ ، فتقول الثعلبية انه ليس لاطفال المؤمنين ولا لاطفال المشركين ولاية ولا عداوة ولا براءة حتى يبلغوا فيدعون الى الاسلام فيقروا به أو ينكروه ، مقالات ج ١ ص ١٦٧ ، وتقول الصلتية (العجاردة الخوارج) اذا استجاب الرجل وأسلم توليناه وبرئنا من أطفاله لانه ليس لهم اسلام حتى يدركوا فيدعون الى الاسلام فيقبلونه ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ — ١٦٧ ، وذكرت الصلتية أنه اذا استجاب لنا ائرجل وأسلم توليناه وبرئنا من أطفاله لانه ليس لهم اسلام حتى يدركوا فيدعون حينئذ الى الاسلام فيقبلونه . ليس لاطفال المؤمنين ولا لاطفال المشركين ولاية ولا عداوة حتى يدعوا الى الاسلام فيقبلوا أو ينكروا ، الفرق ص ٩٧ — ٩٨ ، الملل ج ٢ ص ٤٤ ، اعتقادات ص ٤٨ ، الأصول ص ٢٥٩ .

في المقدمات النظرية الاولى (٢٠) . وقد يضاف اصل الوعد والوعيد ،
والحقيقة أنه من- السمعيات وليس من العقليات مثل النبوة والايمان
والامامة عند القدماء . وهذا لا يمنع من تصور الافعال حسنة في ذاتها
او قبيحة في ذاتها او ان لكل فعل نتيجة واستمرارا وأن نتائج الافعال
من جنسها وتلخيص ذلك كله في قانون الاستحقاق او في الواجب العقلي .
غلا يحسن الفعل لاجل الثواب ولا يقبح العقاب بل لاجل الوجوب العقلي .
وان كانت الموضوعات سمعية فالنظر فيها ضرورى في الحالة الثانية-
او في الحالة الثالثة بمجرد سماعها في الحالة الاولى (٢١) . ولكن يظل

(٢٠) هذا هو موقف المعتزلة . غاطفل المشركين والمؤمنين عندهم في
الجنة ، مقالات ج ١ ص ١٩٠ ، التنبيه ص ٤١ والاطفال في الجنة عند
الاسكافي وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر والكعبي لان المعارف كسبية ،
الاصول ص ٢١٠ - ٢١١ ، وقد اختلفوا في وقت وجوب ايمان الاطفال .
فبعد من قال باكتساب المعارف من المعتزلة ان وقت وجوب الايمان وقت
صحته . فكل من صح منه الايمان وجب عليه الايمان وذلك عند تمام العقل
الذى صح معه الاستدلال المؤدى الى المعرفة وليس البلوغ شرطا فيه .
ثم ان النظام والاسكافي وجعفر بن حرب قالوا واجب على من خلقه الله
عاقلا ورأى نفسه وغيره من العالم أن يعلم أن له وللعالم صانعا . ثم
ان خطر ببالة بعد ذلك هل صانعه جنم أم لا ؟ هل يجوز أن يرى أم لا ؟
هل خلق الخلق لمنفعة أم لا ؟ فعليه بعده النظر والاستدلال . وان خطر
ببالة هل لصانعه أن يعاقب ان عصاه ؟ هل له أن يديم عقابه أم لا ؟
فعليه أن يجيز ذلك ولا يقطع عليه . وقال جعفر بن بشر بمثل قول النظام
في جميع ذلك الا في الوعيد فانه أوجب على الفكر أن يعلم ان عصي ربه
ولم يعرفه عاقبه دائما . وزعم أن دوام الوعيد يعرف بالعقل . وقال
بشر بن المعتبر بوجوب المعرفة والايمان على العاقل من غير خاطر الا أنه
أوجب النظر والاستدلال في المعرفة ، انظر أيضا ، الباب الاول ، المقدمات
النظرية ، الفصل الثالث ، نظرية العلم ، رابعا ، النظر يفيد العلم ،
سادسا ، وجوب النظر .

(٢١) قال الباقر من المعتزلة ان الطفل قبل كمال عقله ليس بمؤمن
ولا كافر لكنه اذا مات على ذلك دخل الجنة . واختلفوا فيه اذا اكمل
عقله قبل البلوغ . فمنهم من قال يلزمه بعد معرفته بنفسه أن يأتي بجميع
معارف العدل والتوحيد وكل ما كلف بعقله في الحال الثانية من معرفته
بنفسه . فان لم يأت بذلك في الحال الثانية من معرفته بنفسه صار عدوا

أصل المعارف معرفة النفس أى معرفة الذات، ثم معرفة أصلى التوحيد والعدل . ولا تعارض بين كون الاطفال فى الجنة لا فرق بين مؤمنين وكافرين وبين استحقاقهم للثواب والعقاب طبقا للايمان والكفر بعد تمام العقل ، فالعقل شرط التكليف . فاذا كان عاقلا ولم يصل الى التوحيد والعدل أى الى أصلى العقليات استحق العقاب بل ودوام العقاب . فكمال الإنسان فى تمام العقل وليس بالضرورة فى وقت البلوغ . فقد يكون العقل تاما قبل البلوغ ، وقد يقع البلوغ ولا يحصل تمام العقل (٢٢) .

■ لله كافرين . وأما الذى لا يعلم الا بالشرع فعليه أن يأتى بمعرفته فى الحال الثانية من حال سماع الاخبار على وجه يقطع العذر . وهذا قول أبى الهذيل . وقال بشر بن المعتز أن الحال الثانية حال فكر واعتبار وإنما يجب عليه ذلك فى الحال الثالثة . واعتبر الاسكافى وجعفر بن حرب وجعفر بن مبشر مهلة يمكن فيها الاستدلال ، الاصول ص ٢٥٧ — ٢٥٨ ، لا يحسن الفعل لاجل الثواب بل لاجل الايجاب ، اللطف ص ٤٧ ، فى بيان ما يصح أن يدخل تحت التعبد من اللطف والمفسدة ، اللطف ص ٢٦ — ٢٨ ، أنظر أيضا ، الباب الثالث الانسان الكامل ، الفصل الثامن ، العقل الفسائى (الحسن والقبح) ، ثالثا ، صفات الافعال .

(٢٢) وأما المعتزلة فقد أمشوا فى الناس قولهم بأن مات طفلا كان من أهل الجنة . لكنهم ناقضوا فى ذلك بايجاب القائلين منهم بأن المعارف الدينية اكتساب على الطفل اذا كمل عقله بجميع المعارف العقلية حتى اذا مات بعد توجه وجوب المعرفة فيه وقبل حصولها له مات كافرا مستحقا للخلود فى النار . ومنهم من أوجب هذه المعرفة عليه فى الحال الثانية من معرفته بنفسه ، وبه قال أبو الهذيل ، ومنهم من أوجبها عليه فى الحال الثالثة من معرفته بنفسه وبه قال بشر بن المعتز . ومنهم من اعتبر فيها مدة يمكن النظر والاستدلال على ذلك . وكلهم يقول أن تلك المدة اذا مضت ولم يستدل مات كافرا مستحقا للخلود دون أن لم يكن قد بلغ الحلم ولا السن الذى يكون بلوغا عند أئمة المسلمين . وفى هذا بطلان تمويههم على العامة بأنهم يقولون : أن الاطفال فى الجنة ، الاصول ص ٢٦٠ — ٢٦١ ويشارك المعتزلة فى ذلك بنص الفرق الأخرى مثل الروافض . فعند هشام بن الحكم لا يجوز أن يعذب الله الاطفال بل هم فى الجنة ، مقالات ج ١ ص ١٢١ ، وعند الميمنية أطفال الكفار فى الجنة ،

=

بل أن الكمال العقلي شرط البلوغ الجسدي في الشرع . ولا تقبل صلاة المجنون أو السامع أو النائم حتى ولو بلغ الحلم . ولا تختلف الفرق في كون العقل شرط التكليف أو في القول بالمعارف العقلية وبأصل التوحيد والعدل أنها الخلاف فقط في كون هذه الأصول عقلية أم شرعية . لذلك يبطل عذاب الاطفال اخذاً بجريرة الآباء بطلاناً شرعياً لمعارضته نصوص الوحي الجلية . وعلى هذا اجماع الأمة . فالإنسان مؤاخذ بعد الفعل وليس قبل الفعل . وإذا كان مؤاخذاً بعد الفعل فكيف يكون مؤاخذاً قبله والفعل لم يتم بعد ؟ وإذا كان الإنسان يولد على الفطرة ، وكانت الفطرة دين العقل والطبيعة وهو دين الحنفاء ، فإن الصبي والمجنون كلاهما يموتان عليه ، وبالتالي يموتان مؤمنين ، ويكون مكانهما الجنة . ولا ينطبق ذلك الا على البشر ، دون غيرهم من الموجودات الحية الأخرى ، الملائكة أو الجن أو الشياطين . فالملائكة لا يتوالدون ولا أطفال لهم . والجن والشياطين ان كانوا يتوالدون فانهم غير مكلفين مثلنا برسولنا ووحينا وشريعتنا . ولا ينبغي ذلك كون الجنة دار جزاء على الاعمال لانها أيضاً دار تفضل لما كان الخير اقرب الى العقل والطبيعة . ولا يهم ماذا يفعل الاطفال في الجنة هل خدامها أم سادتها بل دلالة ذلك على العدل وتطبيقاً لأصله طبقاً لقانون الاستحقاق (٢٣) . وينتج عن ذلك فقه

=
الملل ج ٢ ص ٤٧ ، ولا ترى الصفرية (الخوارج) قتل اطفال مخالفينهم ونسائهم ، وتختلف الازارقة في ذلك ، الفرق ص ٩١ ، ولا يرون قتل اطفال المشركين وتكفيرهم وتخليدهم ، الفبرق ص ١١٧ ، الملل ج ٢ ص ٥٦ .

(٢٣) وهذا هو موقف أهل السنة أيضاً . فقال أبو العباس القلانسي ومن تبعه من الأشاعرة بوجوب المعارف العقلية على العاقل من جهة العقل . وقال أبو الحسن وضار وبشر بن غياث وقت صحة الايمان والمعرفة وقت كمال العقل ووقت وجوبها عند اجتماع العقل والبلوغ ، ولا وجوب الايمان جهة الشرع ، الاصول ص ٢٥٦ — ٢٥٧ ، وأما من قال انهم يعذبون بعذاب آباءهم فباطل ، وقد صح الاجماع على أن ما

عملى فى الدنيا . اذ يدفن المؤمنون من اطفال المشركين فى مقابر المسلمين

عملت الاطفال قتل بلوغهم من قتل او وطء اجنبيه او شرب خمر او قذف او تعطيل صلاة او صوم فانهم غير مؤاخذين فى الآخرة بشيء من ذلك ما لم يبلغوا . وكذلك لا خلاف فى أنه لا يؤاخذ الله أحدا بما لم يفعلوا نصا عن الرسول . فمن المحال أن يكون الله يؤاخذ الاطفال بما لم يعملوا مما لو عاشوا بعده لعلوه وهم لا يؤاخذهم بما عملوا . ولا يختلف اثنان فى أن إنسانا بالغا مات ولو عاش لزنى أنه لا يؤاخذ بالزنا الذى لم يعمله . وقد أكذب الله مهن ظن هذا نصا . فصح أنه لا يجزى أحدا بما لم يعمل ولا مما لم يسن . فقول الرسول أن صح لا يعنى أن فيهم كفارا ولا أنهم فى النار ولا أنهم مؤاخذون بما لو عاشوا لكانوا عاملين به مما لم يعملوه بعد . الفصل ج ٤ ص ٩٧ — ٩٨ ، وأما المجانين الذين لا يعقلون حتى يموتوا فانهم يولدون على الفطرة حنفاء مؤمنين ولم يغيروا ولا بدلوا فماتوا مؤمنين وهم فى الجنة ، الفصل ج ٤ ص ٩٩ ، وقد نص الله على أنه فطر الناس على الايمان ، وأن الايمان هو صيغة الله فصح يقينا أن كل نفس خلقها الله من بنى آدم ومن الجن والملائكة مؤمنون كلهم عقلا مميزون . فان ذلك كذلك استحقوا كلهم الجنة بايمانهم حاشا من بتل هذا العهد وهذه الفطرة وهذه الصيغة وخرج عنها الى غيرها ومات على التبديل . ويبقى ندرى أن الاطفال لم يغيروا شيئا من ذلك فهم من أهل الجنة . وضح يقينا أن كل من مات قبل أن تحتاله الشياطين عن دينه فقد مات حنيفا وهذا تدخل فيه الملائكة والجن والانس عبادا له مخلوقين . وصح يقينا أن الغواية داخلة على الايمان وأن الاصل من كل واحد هو الايمان وأن كل مؤمن فى الجنة . وصح أنهم لا يدخلون النار ولا أى دار الى الجنة . وصح بالثابت من السنن وصحيحها أن جميع من لم يبلغ من اطفال المسلمين والمشركين ففى الجنة . فان قال قائل : اذا قُلت أن النار دار جزاء فالجنة كذلك ولا جزاء للصبيان قلنا : انما نقف عند ما جاءت به النصوص فى الشريعة . فقد جاء النص بأن النار دار جزاء فقط ، وأن الجنة دار جزاء وتفضل . فهى لأصحاب الاعمال دار جزاء بقدر أعمالها وإن لا عمل له دار تفضل من الله مجرد ، الفصل ج ٤ ص ٩٨ — ٩٩ ، وقال النووي أن اطفال المشركين من أهل الجنة ، وقالت المعتزلة لا يعذبون بل هم خدام الجنة وهو قول بلا دليل ، شرح الدوائى ج ٢ ص ٢٦٨ — ٢٦٩ ، وأما أهل السنة فانهم أجمعوا على أن من مات من ذرارى المؤمنين صغيرا وبلغ مخنونا ومات كذلك يكون مع المؤمنين فى الجنة ، وتوقف المتحرجون منهم فى اطفال المشركين لاختلاف الاخبار فيهم فروى فيهم قول النبى « لو شئت لاسمعتك تضاغيهم فى النار » . وفى خبر آخر « أنهم

ويحال بينهم وبين أبويهم ومع ذلك يجعل لهم من أموالهم . ولو بلغوا .
وكانوا على دين آبائهم لم يكونوا مرتدين . ولو كانوا من أبناء مسلمين
ثم ارتدوا بعدما بلغوا غلم يكونوا مرتدين لبقائهم على الأصل . ولو أسلم
أحد أبويهم كانوا على دينه ، فدين الطفولة الى اسلام البالغين أقرب (٢٤) .

وكما تتطلب أفعال الاستحقاق البلوغ وكمال العقل فانها أيضا
تتطلب القصد والنية . والطاعة التي لا يراد الله بها ليست فعل
استحقاق . فالاعمال بالنيات ، والعمل غير المشروط بالنية لا يكون
استحقاقا . فان أتى صاحب الهوى والزنديق بأفعال حسنة دون قصد
منه وهو في كفره فهي لا تعتبر كذلك لأن النية هي شرط استحقاق الفعل .
وإذا ما أتى صاحب الهوى أو الزنديق بفعل حسن لأنه حسن في ذاته فذلك
نية وقصد وتكون فعل استحقاق بالرغم من الكفر الفطري . وذلك مثل
أفعال أهل الكتاب الحسنة التي يؤجرون عليها ويستحقون عليها
أنواب بالرغم من اضطرابهم في أصلي التوحيد والعدل وقولهم بالتثليث
والتجسد في التوحيد وبالخطيئة والخلاص في العدل . وأن كفر المجوسى
لايمان المجوسى بمجوسيته لا يعنى طاعته لله لكفراه بسائر الديانات

==
قوم أهل الجنة » . وعن ابن عباس أنه يوقد لهم نار فيؤهرون باقتحامها
فمن اقتحمها لم تضره النار شيئا وصار منها الى الجنة . وعسى هؤلاء
هم الذين روى تضاعفهم في النار ، الاصول ص ٢٦١ .

(٢٤) وعلى اصول أصحابنا لا يجب على الطفل قبل بلوغه وتمام
عقله شيء . فان أظهر طفل من أطفال المشركين حكمة الاسلام ومات
عليه فقد قال أبو حنيفة : انه مات مسلما وقال أصحابنا امره الى الله .
لكننا ندفنه في مقابر المسلمين ونحول بينه وبين أبويه قبل موته لئلا يفتناه
عن الدين ولكننا نجعل ماله لأبويه . ولو لم يمت ويبلغ واختار دين أبويه
لم نجعله مرتدا وجعله أبو حنيفة مرتدا . وأجمع الفقهاء على أن الطفل
مع أولاد المسلمين لو أظهر كلمة الردة لم يكن مرتدا فان مات على ذلك
ورثه المسلمان من أبويه ودفن في مقابر المسلمين . واختلفوا في الطفل
إذا كان أبواه كافرين فأسلم أحدهما . فقال أصحابنا يصير مسلما باسلام
أحدهما وبه قال الشافعى وأبو حنيفة : واعتبر مالك منه دين أبيه كما
اعتبر نسب أبيه ، الاصول ص ٢٥٨ — ٢٥٩ .

الآخرى ، فذلك الطاعة بالمصادفة والتبعية وليست بالقصد والنية .
ولا حتى النظر والاستدلال الاول يكون طاعة لله ان لم يكن الهنـف منه
معرفته والقصد . اليه النظر والتوجه الى الموضوع من شروط صحة
النظر . وان اعلاء قيمة النظر لا يكون بالتعرف على موضوعه بالمصادفة
بل بالقصد اليه وجعله اول الواجبات (٢٥) . كما لا تدخل في انفعال

(٢٥) هذا هو مذهب اصحاب طاعة لا يراد الله بها . ومنهم ابو الهذيل
والاباضية . فقد زعم هؤلاء انه يصح وجود طاعات كثيرة ممن لا يريد
الله بها كما قال ابو الهذيل واتباعه من القدرية . فقد قال بطاعات
كثيرة لا يراد الله بها . وزعم انه ليس في الارض صاحب هوى ولا زنديق
الا وهو مطيع لله في اشياء كثيرة وان عصاه من جهة كفره ، واستدل
ابو الهذيل على دعوى صحة وقوع طاعات لله ممن لا يعرفه بأن قال :
ان اوامر الله بازائها زواجر فلو كان من لا يعرفه ترك جميع اوامره
وجب ان يكون قد صار الى جميع زواجره ، وان يكون من ترك جميع
الطاعات قد صار الى جميع المعاصي . ولو كان كذلك الدهرى يهوديا
ونصرانيا ومجوسيا وعلى اديان سائرة الكفرة . واذا صار المجوسى تاركا
لكل كفر سوى المجوسية علمنا انه عاص بمجوسيته التى قد نهى عنها ،
ومطيع لله ما تركه من انواع الكبر لانه مأمور بتركها . فقلت له : ليس
الامر فى اوامر الله وزواجره على ما ظننته ولكن لا خصلة من الطاعة
الا وتضادها معاص متضادة ، ولا خصلة من الايمان الا وتضادها خصال
متضادة . كل نوع منها يضاد النوع الآخر كما تضادها الطاعة . وذلك
بمنزلة القيام والقعود والاضطجاع والاستلقاء . وقد يخرج من القعود من
لا يصير الى جميع اضداده وانما يخرج من القعود بنوع واحد من اضداده .
كذلك يخرج عن كل طاعة لله بنوع واحد من الكفر المضاد للطاعات كلها
لان ذلك النوع من الكفر يضاد نوعا آخر من الكفر كما يضاد سائر
الطاعات . وهذا واضح فى نفسه وان جهله ابو الهذيل ، الفرق ص ١٢٦ ،
وقد قالت الاباضية (الخوارج) بطاعة لا يراد بها على مذهب ابي الهذيل
ومعنى ذلك ان الانسان قد يكون مطيعا لله اذا فعل شيئا امره الله به
وان لم يقصد الله بذلك الفعل ولا اراده به ، مقالات ج ١ ص ١٧٢ ،
الفرق ص ٧٢ ، الملل ج ٢ ص ٥٣ ، وقال اصحابنا (اهل السنة والجماعة)
ان ذلك لا يصح الا فى طاعة واحدة ، وهو النظر الاول فان صاحبه اذا
استدل به كان مطيعا لله فى فعله وان لم يقصد به التقرب الى الله لاستحالة
تقربه اليه قبل معرفته . فاذا عرف الله فلا يصح منه بعد معرفته طاعة
منه لله الا بعد قصده التقرب بها اليه ، الفرق ص ١٠٥ ، وقال اهل السنة
والجماعة ان الطاعة لله ممن لا يعرفه انما تصح فى شىء واحد وهو

الاستحقاق أفعال الخطأ والسهو لأنه ينتفى منها القصد والنية ، في حين أن الإصرار على أى ذنب كفر . فعل الاستحقاق إذن هو الفعل القائم على الإرادة والقصد مع سبق الإصرار وعقد العزم (٢٦) . ولا تلزم أفعال الاستحقاق إلا من بلغته الدعوة . ومن لم تبلغه الدعوة فإنه معذور غير مسؤول . لذلك كان أحد واجبات الرسول التبليغ وكان اسمه مشتقا من الرسالة أى حامل البلاغ والإعلان . فكل من بلغته الرسالة أصبحت أمثاله أفعال استحقاق فى أى ركن من الأرض كان وأصبح مكلفا . ومن لم تبلغه الدعوة كان معذورا بجهله وغياب معرفته . وإذا كانت أفعال الأطفال خارج الاستحقاق فإن بلوغهم الدعوة وعدم فهمها يعادل عدم بلوغها بالرغم من القدرة على فهمها (٢٧) . أمهال الاستحقاق إذن هى

النظر والاستدلال الواجب عليه قبل وصوله الى معرفة الله . فإن يفعل ذلك يكن مطيعا لله لأنه قد أمره به وأن لم يكن قصد بفعله لذلك النظر الاول التقرب به الى الله . ولا تصح منه طاعة لله سواها الا اذا قصد بها التقرب اليه لأنه يمكنه ذلك اذا توصل بالنظر الاول الى معرفة الله . ولا يمكنه قبل النظر الاول التقرب به اليه اذا لم يكن عارفا به قبل نظره واستدلاله . الفرق ص ١٢٥ - ١٢٦ ؛ وقال بطساعات لا يراد الله ولا يقصد بها التقرب اليه كالمقصود الى النظر الاول . وينظر الاول فإنه لم يعرف الله بعد ، والفعل عبادة ، الملل ج ١ ص ٧٨ .

(٢٦) واختلفوا فيما يقع من الإنسان على طريق السهو والخطأ هل يكون معصية على قولين (أ) قد يكون ذلك معصية (ب) لا يكون ذلك معصية الا أن يقع بقصده ، مقالات ج ١ ص ١٥٠ ، لذلك قال بعض الإباضية الإصرار على أى ذنب كان كفرا ، مقالات ج ١ ص ١٧٣ .

(٢٧) الكلام فى من لم تبلغه الدعوة . نصا لا تلزم النذارة الا من بلغته لا من لم تبلغه وأنه لا يعذب أحد حتى يأتبه رسول . فصح بذلك أن من لم يكن يبلغه الاسلام أصلا فإنه لا عذاب عليه وهكذا جاء النص عن الرسول . وكذلك من لم يبلغه الباب من واجبات الدين فإنه معذور لا ملامة عليه . ورأيت قوما يذهبون الى أن الشرائع لا تلزم من كان جاهلا بها ولا من لم تبلغه . وهذا باطل بل هى لازمة له لأن الرسول بعث الى الانس كلهم وإلى الجن كلهم وإلى كل من لم يولد اذا بلغ بعد الولادة . وذلك بأمر الله نصا . وهو عموم لا يجوز أن يخص منه أحد . وقد أبطل

أفعال البالغين كإبلى العقول ، أفعال القصد والنية بعد التبليغ وليست

النص أن يكون أحد سدى ، والسدى هو المجهل الذى لا يؤمر ولا ينهى . فأبطل هذا الأمر . ولكنه مغدور بجهله ومغيبه عن المعرفة فقط . وإن من بلغه ذكر النبى حيث ما كان من أقالص الأرض ففرض عليه البحث عنه فإذا بلغته نذارته ففرض عليه التصديق به واتباعه وطلب الدين اللازم له والخروج عن وطنه لذلك والا فقد استحق الكفر والخلود فى النار والعذاب بنص القرآن . وكل ما ذكرنا يبطل قول من قال من الخوارج أنه فى حين بعث النبى يلزم فى أقالص الأرض الإيمان به ومعرفة شرائعه فإن ماتوا فى ذلك الحال ماتوا كفارا إلى النار ويبطل هذا قول الله . وليس فى وسع أحد علم الغيب . فإن قالوا فهذه حجة الطائفة القائلة أنه لا يلزم أحد شيء من الشرائع حتى تبلغه قلنا لا حجة لهم فيها لأن كل ما كلف الناس فهو فى وسعهم واحتمال بنيتهم إلا أنهم معذورون بمغيب ذلك عنهم ولم يكلفوا ذلك تكليفا بعذبون به أن لم يفعلوه . وإنما كلفوه تكليف من لا يعذبون حتى يبلغهم . ومن بلغه عن الرسول أن له أعراض الحكم مجبلا ولم يبلغه نصه فرض عليه اجتهد نفسه فى طلب ذلك الأمر والا فهو عاصى لله ، الفصل ج ٤ ص ٨٢ — ٨٣ ، أن القول بأن أطفال المشركين فى النار متروك . وكيف لا وقد جعل الشرع البالغ الجاهل بالله ممن لم تبلغه الدعوة معذورا . . . وقال فخر الإسلام : وكذا نقول فى الذى لم تبلغه الدعوة أنه غير مكلف بمجرد العقل وأنه إذا لم يصف إيمانا ولا كفرا ولم يعتقد على شيء أى مما يكون منافيا للإيمان ولا موافقا للعصيان كان معذورا . وإذا وصف الكفر وعقده أو عقده ولم يصفه لم يكن مقدورا وكان من أهل النار مخلدا ، شرح الفقه ص ٤٥ ، من لم تبلغه دعوة شريعة لم يكن مكلفا ولم يكن له فى الآخرة ثواب ولا عقاب . أن عذبه فى الآخرة كان ذلك عدلا منه ولم يكن عقابا له كما أن إيلام الأطفال والبهائم فى الدنيا عدل من الله وليس بعقاب على شيء . وإن أنعم عليه فى الآخرة فهو فضل منه وليس بثواب له على الطاعة . كما أن ادخاله ذرارى المسلمين الجنة فضل منه وليس بثواب على الطاعة . وإن كان هذا الذى لم تبلغه دعوة الإسلام غير ممتد كفرا ولا توحيدا فليس بمؤمن ولا كافر . أن شاء الله عذبه فى الآخرة عدلا وإن شاء أنعم عليه فضلا ، الاصول ص ٢٦٣ — ٢٦٤ ، كل عاقل فعل فعلا قبل ورود الشرع لا يستحق به ثوابا ولا عقابا . فإن استدلل العاقل قبل ورود الشرع عليه على حدوث العالم وتوحيد صانعه وقدمه وصفاته وعدله وحكمته فمعرفة ذلك واعتقده كان موحدنا مؤمنا ولم يكن بذلك مستحقا من الله ثوابا عليه . فإن أنعم عليه بالجنة ونعيمها كان ذلك فضلا منه عليه . ولو أنه اعتقد قبل ورود الشرع عليه الكفر والضلال لكان كافرا ولم يكن مستحقا

أفعال الصبية والمجانين وأفعال السهو والخطأ والنسيان أو من لم تبلغه الدعوة . هذه الأفعال وحدها هي التي ينطبق عليها قانون الاستحقاق . الأفعال القابلة للحكم هي الأفعال المؤثرة المقصودة ، القائمة على التدبير والروية ، وتتوافر فيها النية الحسنة أو السيئة . وصاحب الفعل هو المكلف الحر العاقل البالغ . وهي الأفعال المستحقة المدح والذم وما يتبعهما من الثواب والعقاب . فالفعل قد يقبل المدح فقط دون أن يترتب عليه ثواب ، وقد يقبل الذم فقط دون أن يترتب عليه عقاب . فالاستحقاق اذن على درجتين ، الأولى استحقاق عند الناس وهو المدح والذم والثاني استحقاق عند الله وهو الثواب والعقاب (٢٨) . والاستحقاق

العقاب على ذلك . فإذا عذبه الله بالنار على التأييد فله ذلك وليس بعقاب وإنما هو ابتلاء منه ، إيلام كإيلام البهائم والأطفال في الدنيا من غير استحقاق وذلك عدل من الله ! الثواب يكون على الطاعة ، والطاعة موافقة الأمر ، والعقاب على المعصية ، والمعصية موافقة النهي ومخالفة الأمر . والمسألة في حالة لم يرد فيها أمر ولا نهى على أحد فاستحال الحكم بالثواب والعقاب على شيء من الأفعال . هذا مذهب الأشعرى ومالك والشافعي والأوزاعي والثوري وأبي ثور وأحمد بن حنبل وداود وأهل الظاهر والضرارية أصحاب ضرار بن عمرو ، الأصول ص ٢٤ - ٢٥ لو استدلل مستدل قبل ورود الشرع على حدوث العالم وتوحيد صانعه وصفاته وعرف ذلك ما كان يستحق به ثواباً ولو أنعم الله بعد معرفته به نعماً كثيرة كان ذلك تفضيلاً عليه . ولو كفر إنسان قبل ورود الشرع ما كان مستحقاً عقاباً وإن عذبه عليه كان ذلك عدلاً منه كابتدائه بإيلام من لا ذنب له من الأطفال والبهائم ، الأصول ص ٢٠٢ - ٢٠٣ .

(٢٨) المستحق بالانفعال المدح والذم وما يتبعهما في الثواب والعقاب . والذم قول ينبئ عن انتزاع حال الغير . وهو على ضربين (أ) يتبعه العقاب من جهة الله ، وهذا يستحق على المعصية . والمعصية فعل يكرهه الغير من نوع من الرتبة (ب) لا يتبعه العقاب من جهة الله . والمدح قول ينبئ عن عظمة حال الغير . وينقسم أيضاً إلى (أ) ما يتبعه الثواب من جهة الله . وذلك يستحق على الطاعة (ب) ما لا يتبعه الثواب فهو المدح القابل للنعمة المستحق . الشرط في الذم المستحق العقاب شرطان : الأول يرجع إلى الفعل مثل أن يكون قبيحاً والآخر إلى الفاعل وهو أن يعلم قبحه ، استبعاد الصبي ، والمدح يتبعه الثواب من جهة

يكون على الفعل وعلى الترك ، فالترك فعل سلبي لان عدم الفعل فعل ، والامساك عن الفعل اتيان لفعل . وان منع الفعل عن التحقق هو تجويل له من الخارج الى الداخل ، ومن الواقع الى الامكان . فعدم الفعل ليس فعلا عدما بل هو فعل شعور داخلي أو فعل ارادة تحيط بالشعور وتمنعهم من التخارج . فالثواب والعقاب على الفعل وعلى عدم الفعل لانهما فعلا مختلفان ، أحدهما ايجابي والآخر سلبي . فالمدنوب فعل والمكروه عدم فعل . والاول له ثواب ، ثواب الفعل ، والثاني له أيضا ثواب مثل الاول ، ثواب عدم الفعل . فإذا كان الفعل حركة فان عدم الفعل معنى أي امتناع الارادة عن التحقق . فالانسان غير الجهاد في حالة عدم الفعل لان عدم الفعل عند الانسان فعل ارادي في حين انه في الجهاد سكون طبيعي . ولا يتشابه عدم الافعال . فعدم الايمان ليس مثل عدم الكفر ، الاول قبيح والثاني حسن . فان تشابها في الفعل الارادي فانها يتميزان في الصفة . فصفت الحسن والقبح موضوعية في الافعال (٢٩) .

ثانيا : قانون الاستحقاق *

ويعنى قانون الاستحقاق ثواب المطيع وعقاب المسيء أو أن الجزاء من جنس الاعمال . وهو قانون يشمل العقليات والسمعيات معا .

الله . والشرط في استحقاقه شرطان : الاول يرجع الى الفعل . وهو أن تكون منفعة زائدة على حسنة ، والآخر يرجع الى الفاعل وهو أن يكون عالما بأن له صفة زائدة . وما لا يتبعه من جهة الله له شرطان : الاول يرجع الى الفعل وهو أن يكون احسانا ، والثاني يرجع الى الفاعل وهو أن يكون قاصدا وجه الاحسان اليه ، الشرح ص ٦١١ — ٦١٤ .

(٢٩) استحقاق الذم ، في أن العلم بأن الموصوف لم يفعل ما متعلقه ، في كيفية استحقاق المدح والثواب بالواجب والندب ، الاصلح ص ١٧٧ — ١٨٠ . الشرح ص ٦٣٨ — ٦٤٤ ، تكفير أبي هاشم لانه قال بعقاب من ليس فيه معصية ، الفرق ص ١٨٤ — ١٨٩ . استحقاق الذم ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ، الشبهة والرد عليها ، استحقاق الذم على لا معنى ، عدم تساوي الايمان والكفر في الفعل وعدم الفعل ، ص ٢٧٠ — ٣١٠ .

فأله لا يكذب ومن صفاته العلم لا الجهل . فائقانون تعبير عن الذات والصفات أى عن أصل التوحيد . كما أن الله عادل لا يظلم ، وبالتالي يكون القانون أيضا تعبيراً عن العدل ومن مقتضيات العقول استناداً الى الحسن والقبح العقليين . كما يشمل السمعيات . فهو جزء من رسالة الانبياء وعليه سيتم الجزاء في المعاد . كما أنه يقوم على ربط الايمان بالاعمال سواء في الفرد أو في الحاكم وبالتالي فإنه يشتمل أيضا موضوع الاسماء والاحكام وموضوع الامامة آخر بموضوعين في السمعيات .

١ — هل يمكن نفى الاستحقاق ؟

ان نفى قانون الاستحقاق هو في واقع الامر نفى للإرتباط الضرورى بين الفعل ونتائجه ، بين العلة والمعلول ، وهو ما ينافي الامور العامة في نظرية الوجود في المقدمات النظرية الاولى (٣٠) . فكل فعل يؤدي الى نتيجة كما ان كل علة تؤدي الى معلولها . وتكون نتائج الافعال المقصودة من نوع الافعال ذاتها كما تكون المخلوقات من جنس عائلها ، الثواب اذن نتيجة طبيعية للطاعة والعقاب نتيجة طبيعية للمعصية ، كما ان الاحتراق نتيجة طبيعية للنار ، والتجهد نتيجة طبيعية للبرودة ، لا فرق في ذلك بين قانون العقل وقانون الطبيعة . قانون الاستحقاق اذن قانون عقلي وهو في نفس الوقت قانون طبيعي . ولا يمكن قلب القانون او عكسه أو خرقه أو ايقافه أو ابطاله طالما أن هناك عقلا وطبيعة . ولا يعنى ذلك حتمية في السلوك الانساني . فحرية الاختيار وخلق الافعال احد مكتسبات العدل وهو من العقلية . ولا يمكن هدم العقلية بالسمعيات بل تتأسس السمعيات بالعقلية (٣١) . هدم قانون الاستحقاق اذن هو تدمير للطبيعة

(٣٠) انظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود ، ثانيا ، ميتافيزيقيا الوجود أو « الامور العامة » الواجب
٥ — العلة والمعلول .

(٣١) يقول القاضي عبد الجبار « وربما خلط السمعيات بالعقلية في هذا الباب الذي من حقه ألا يعتمد فيه الا على أدلة العقول ، الاصلح
ص ١٥ .

وقضاء على السلوك الانساني وإيقاع الاضراب والعشوائية فيه وتأسيس الحياة الانسانية على عدم الثقة والضياع ونقص التوجيه وغياب التطلع الى المستقبل . فكيف يعاقب المطيع ويثاب العاصي ؟ وكيف يوثق بالعقل وبالقانون اذا ما تم تدميره في المستقبل ؟ كيف يوثق بأى شيء ؟ كيف يقضى على كل ضمان وينزع كل اطمئنان ؟ ليس المهم هو الاثابة أو العقاب بل أثر ذلك على الحاضر وضياع ثقة المطيع بطاعته فيعمى ، واعتزاز المسئء باسعته فيستمر فيها . وما دام الحال في النهاية سواء بين المطيع والمسيء وما دام الأمر سيقرب فينال المنيب عقابه والمسيء ثوابه ففيم الاستمرار في الطاعة أو ترك العصيان ؟ ليس ذلك استخفافا بالعقل ، وهما للحكمة الالهية وقضاء على الشرائع ؟ كيف يستطيع الانسان أن يعيش في عالم لا يحكمه قانون ؟ كيف يعيش الانسان حياته وهو لا يضمن نتائج أعماله (٣٢) ؟ كيف يترك مصر الانسان لمطلق المشيئة والارادة ؟ كيف تترك الأعمال أمام احتمال تطبيق قوانين متعارضة ومتناقضة ؟ لو طبق أحدها كان ظلما ولو طبق الآخر كان عدلا ؟ صحيح أن الله حر الارادة ولكن الانسان أيضا قد فعل واجتهد ويريد أن يعرف

(٣٢) نفى قانون الاستحقاق هو موقف الاشاعرة بوجه عام . إذ لا يجب على الله الثواب في الطاعة ولا العقاب على المعصية بل إن أثاب فبفضله ، وإن عاقب فبعدله ولا قبح منه ، ولا ينسب فيها يفعل أو يحكم الى جور أو ظلم يفعل الله ما يشاء ويحكم ما يريد ، العضدية ج ٢ ص ١٨١ — ٢١٧ ، يجوز أن يعذب المطيع وينعم العاصي ، الحصون ص ٢٩ — ٣٢ ، الفصل ج ٣ ص ٢١٧ — ١٣٠ ، لو عذب من لم يقدره على ما أمر به من طاعة لما كان ظلما إذا لم يسمعه ظلما ، الفصل ج ٣ ص ٨٢ — ٨٣ ، وأنه يعذب من يشاء أن يعذبه ، ويرحم من يشاء أن يرحمه ، وأنه لا يلزم أخذا إلا ما ألزمه الله ، ولا قبيح إلا ما قبح الله ، ولا حسن إلا ما حسن الله ، وأنه لا يلزم لاحد على الله حق ولا حجة . الله على كل من دونه وما دونه الحق والواجب والحجة البالغة . لو عذب المطيعين والملائكة والأنبياء في النار مخلصين لكان ذلك له ولكان عدلا وحقا منه . ولو نعم إبليس والكفار في الجنة مخلصين كان ذلك له وكان حقا وعدلا منه . وإن كل ذلك إذ أباه الله وأخبر أنه لا يفعله صار باطلا وجورا وظلما ، الفصل ج ٣ ص ٧٧ — ٧٨ ، في أنه لا يجب عليه الطاعة وعقاب المعصية ، الاقتصاد ص ٨٤ .

مصره طبقا لعالم يحكمه قانون ثابت وععدل . وإذا كان ذلك معروفا في الدنيا فيما يتعلق بالدييات والكفارات فالأولى أن يكون معروفا في الآخرة حيث لا خطأ هناك ولا جور . وهل علاقة الله بالإنسان علاقة المالك بالعبد ؟ ألا توجد خطورة في أن تتحول هذه العلاقة من المستوى الدينى الى المستوى السياسى والاجتماعى ويتحول كل مالك أو حاكم الى اله وكل إنسان الى عبد مملوك يتصرف فيه المالك أو الحاكم كما يشاء ؟ اليس التصور ، تصور السيد والعبد ، تصورا اقطاعيا خالصا ، يفعل السيد مع العبد ما يشاء وليس للعبد أى حق ، حتى حق الثواب على الطاعة والعقاب على المعصية ؟ وأين حق الثورة ، ثورة العبيد على الاسياد أو على الأقل حق حرية العبيد وحق المساواة بين الناس ؟ وكيف تكون العلاقة بين القوى والضعيف مجرد ارادة القوى دون حقوق الضعيف (٣٣) ؟ وكيف يكون الثواب فضلا وليس استحقاقا في حين يكون العقاب عدلا واستحقاقا ؟ ولماذا يتم التفضل على الإنسان اذا ما اعطى حقه اداء

(٣٣) تدعى (الاشاعة) أن الله اذا كلف العباد فأطاعوه لم يجب عليهم الثواب بل أن شاء الله أثابهم وأن شاء عاقبهم وأن شاء أعدمهم ولم يحشرهم . ولا يبالي لو غفر لجميع الكافرين وعاقب جميع المؤمنين ! ولا يستحيل ذلك في نفسه ، ولا يناقض صفة من صفاته الالهية هذا لأن التكليف تصرف في عبيده ومماليكه ! أما الثواب ففعل آخر على سبيل الابتداء وكونه واجبا بالمعاني الثلاثة غير مفهوم ! ولا معنى للحسن والقبح . . . لا نسلم أن من يستخدم عبده يجب عليه في العادة ثواب لأن الثواب يكون عوضا عن العمل فتبطل فائدة الرق ! وحق العبد أن يخدم مولاه لأنه عبده فان كان لأجل عوض فليس ذلك منفعة ! الإقتصاد ص ٩٥ — ٩٦ ، سبحانه مالك الملك بجميع العباد ، والمالك منا اذا تعرف في ملكه فانه لا يجب لاحد عليه شيء . وإذا لم يجب على الملك المجازى شيء بأن يتصرف في ملكه فكذلك لا يجب على المالك الحقيقي بل كان ذلك بطريق أولى ، المسائل ص ٣٧٧ — ٣٧٨ ، العدل في أفعاله على مذهب أهل السنة أن يتصرف في ملكه ما يشاء ويحكم ما يريد . فالعدل وضع الشيء في موضعه وهو التصرف في الملك على مقتضى المشيئة والعلم والظلم بضده فلا يتصور منه جور في الحكم وظلم في التصرف ، الملل ج ١ ص ٦٣ ، وهى الحجة القديمة للجبر والكسب في خلق الأعمال ، انظر الباب الثالث ، الإنسان المتعين ، ثانيا ، أفعال الشعور الداخلية ١ — هل أفعال الشعور الداخلية أفعال جبرية ؟ (ج) حجج الجبر .

لواجبه في حين يعطى اليه استحقاقه من العقاب اذا ما تهاون فيه ؟ وهل من شئمة الاله التصديق بالثواب وغرض العقاب ؟ ولماذا يجوز الابتداء بالثواب دون الاستحقاق في حين يكون الاستحقاق للعقاب فقط ؟ بهذا التصور يكون الله اقرب الى الانتقام منه الى العفو ، واكثر رغبة في العقاب منه في الذواب ، وكأن الله يتضجر بالطاعة فيعطى الثواب تفضلا ولكنه يتنعم بالمعصية فيعطى العقاب استحقاقا وتشفيا ! لماذا يكون الثواب فضلا والعقاب عدلا ؟ هذا تصور سوداوى وقاس لله . فلماذا لا يكون كلاهما عدلا واستحقاقا ؟ لماذا يقتدر الله في الثواب ويكون كريما في العقاب ؟ او لماذا يكون الثواب طبقا للكرم والجود والارادة والعقاب طبقا لثأثون الاستحقاق ؟ ان الاقرب الى الالهية هو العكس ، ان يكون الثواب عن استحقاق اما العقاب فيتنازل الله عنه بالعفو . والعجيب ان يعرف الاشاعرة بأنهم اهل الرحمة لا اهل العدل في حين أنهم أخذوا العدل فيما وجبت فيه الرحمة وجعلوا الرحمة فيما وجب فيه العدل . ولو ادخلنا الجنة من غير عمل لا نكون مستحقين لها . والذي لا عمل له ولكن له كرامة لا يقبل ثوابا تفضلا على شئ لم يفعله كمن يأخذ الجائزة الاولى في سباق وهو آخر الفائزين ! ان الثواب لا يكون تفضلا او انعاما او احسانا بل يكون استحقاقا والا أصبح الانسان عبيد احسانات الآخرين ولاصبح الناس عبيد احسانات الحاكم « وما أنتم الا عبيد احساناتنا » ! ان نتائج افعال الانسان لا تأتي من اعلى ، هبة ومنة بل تأتي من اسفل كسبا واستحقاقا . وان حقوق الشعوب لا تكون منة وهبة من الحكام بل تكون استخلاصا لها منهم عنوة وقسرا بعد نضال لاجلها يطول لعدة اجيال وفي اعمار لعدة حضارات . هناك ارتباط ضرورى بين الطاعة والثواب لا يمكن فصله والا لما كانت هناك طاعة ولما وجد الثواب طريقا الى شئ يكون جزاء له . ليس العقاب انتقاما من الله بل مجرد نتيجة للفعل تحدث في الدنيا سواء قبل الموت او بعده لما كانت الحياة مستمرة . وما الموت الا نقطة بداية جديدة وانتقال من فعل الفرد الى فعل الجماعة من خلال السنة والقنوة ، والاثر والفكر . ومع ان العقوبة ايلام الا انها زجر في الحاضر ورعاية مصلحة في المستقبل : مع انها ايلام للجاني الا انها تخفيف عن آلام اخرى ، ارشاد واصلاح . فالعقاب

من أجل العقاب ايلام وتشف وغيط . انه ليصعب الخروج على تصـور
العدل ، بأن يعاقب الله بغير ذنب ، فالواقعة لا تخرج من البدأ ولا تعتبد
عليه . ولما كانت الواقعة لم تحدث بعد يظل البدأ قائما معلنا عنه في
الخطاب . ان الفضل والعدل مبدآن متعارضان : الفضل كرم ، والعدل
استحقاق (٣٤) .

وكيف لا يكون العمل علة الاستحقاق ؟ وما التبديل ؟ الكرم والجود ؟
النسب والحسب ؟ الايمان الذي لا يتحقق في عمل ؟ لا يوجد مقياس آخر
للاستحقاق أكثر عدلا من العمل . وان كل الحجج التي تقال لنفى العمل

(٣٤) الثواب فضل من الله والعقاب عدل منه ، والعمل دليل ،
وكل ميسر لما خلق له ، ولا يجب عليه الثواب في الطاعة ولا العقاب في
المعصية بل ان اناب فبفضله وان عاقب فبعدله ، العوضية ج ٢ ص
١٩٣ — ٢٠٢ ، الله مفضل على عباده ، عادل قد يعطى الثواب أضعاف
ما يستوجب العبد تفضلا منه . وقد يعاقب على الذنب عدلا منه ، وقد
يعفو فضلا منه ، الفقه ص ١٨٦ ، في أحالة الحجر على الله ، الله عادل
في كل أفعاله غير محجور عليه شيء ، ما شاء فعل وما شاء ترك ، له
الخلق والأمر ، لا يسأل عما يفعل ، الأصول ص ٨٢ ، وانه عادل في
خلقه بجميع ما يبتليهم به وبفضله عليهم من خير وشر ، ونفع وضر ،
ولذة وألم ، وصحة وسقم ، وهزيمة ونصر ، الانصاف ص ٢٨ ، الثواب
فضل وعد به فيبقى من غير وجوب لان الخلف في الوعد نقص . والعقاب
عدل له أن يتصرف فيه ، وله العفو عنه لانه فضل ولا يعد الخلف في
الوعد نقصا عند العقلاء ، المواقف ص ٣٧٨ ، الوجود من حيث هو
وجود لا يستحق عليه ثواب وعقاب ، الملل ج ١ ص ١٤٧ ، وعند
البهشمية ، اتباع أبى بهشم عبد السلام بن أبى على الجبالي يجوز أن
يعاقب الله العبد من غير أن يصدر عنه ذنب ، اعتقادات ص ٤٤ ،
الاقتصاد ص ٩٦ — ٩٧ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة :

فان يثبتنا فبمحض الفضل وان يعذب فبمحض العدل
الجوهرة ص ١٠ — ١١ ، تحفة المريد ص ١١ ، شرح عبد السلام ص
١٠٢ ، ويقال أيضا :

لكن ذا في الشرع مستحيل اذ قوله ليس فيه تبديل
فهو له اثابة العصاة كما له التهذيب للهداة
الوسيلة ص ٥٥ ، القول ص ٥٥ — ٥٦ .

كمقياس للاستحقاق انما تصور قدرة الله فوق عدله ، و ارادته فوق حكمته . فكيف تكون قدرة الله على الترك مقياسا للعظمة والقدرة ؟ كيف تغلب الارادة والتقدير على العدل ؟ كيف يقضى التوحيد على العدل ، والعدل احد مكتسباته ؟ واذا كانت الطاعة شكرا على النعم فان الشكر فعل يستلزم الثواب . وليس الشكر بالفهم وحده بل يكون بالفعل والطاعة والتمتع بالنعم دون الاضرار بالنفس . ويكون الجود فعلا يستوجب العقاب . فثمنا الله على النعم اذن لا ينفي العمل كائنا ما كان للاستحقاق بل يؤكد لانه فعل يستحق الثواب كما ان الجود فعل يستحق العقاب . ولا يكون شكر الله مكافأة على النعم اذ لا يمكن مكافأة الله . فالله لا ينتظر مكافأة من احد ، وهى مكافأة ضئيلة بالنسبة لعظم النعم . كما ان حياة الانسان ووجوده ليسا هبة من احد عليه . ان الانسان لا يعمل من اجل النعم السابقة واستبقاء لها . فمهما عمل الانسان فانه لن يوفى نعمة الحياة والوعى والعقل والابداع حقها . هذان مستويان مختلفان بين المتناهى فى الكبر وهو النعم والمتناهى فى الصغر وهو شكر الانسان . ونعم الحياة ليست معطاة بل موجودة ، ليست فى مقولة الملكية بل فى مقولة الوجود . نهى أضخم بكثير من ان يمتلكها انسان او يهبها احد . ويخشى من التصور التجارى المحض : ما دام الانسان قد استلم البضاعة فعليه دفع الثمن حتى ولو كان ثمنا بخسلا لا يتفق مع عظمة المشتريات . وهل الله فى حاجة الى شكر المنعم ؟ وهل انفعال الانسان شكر على النعم أم أداء للرسالة وتحقيق للامانة ؟ أن فعل الانسان لا يكون فرضا على الله بل هو احترام الله لفعل الانسان واكتساب الانسان لفعله بن الله ، وهو احد مكتسبات العدل من التوحيد . الانسان حبيب الله ومعشوقه ، وخليقه وصفيه ، مخلوقه وكلية دليل ارسال الوحي اليه ، وخلق الكون له ، وجعله سيدا له ، وتكريمه !ياه فى البر والبحر ، وتسخير المخلوقات لاجله (٣٥) . ان وضع الانسان

في الحياة في حالة الثقة بالنفس وضع من ذاته وليس كرما أو جودا من أحد. ، نتائج عمله تأدية لواجباته ولا شكر على واجب . ان قانون الاستحقاق لا يجوز الا بين متكافئين . أما نعم الله والثواب عليها فغير متكافئين . هذا شكر المنعم وليس الاستحقاق . لا يعنى الاستحقاق أن الثواب والعقاب يعودان على الله بنفع أو ضرر ولكن تزداد ثقة الانسان بفعله وبنتائجه وبقوانين الطبيعة وسنن الكون فالحاله غنى عن المالمين ، وانما اتى الوحي لمصلحة الانسان (٣٦) . ان التكليف لا يتطلب بالضرورة القضاء على صفات الافعال الذاتية وموضوعية القيم بل قد يكون التكليف تأكيدا واثباتا لها مما يدل على ارتباط الاصول بعضها ببعض . ولا تقضى موضوعية القيم على الحرية بل على العكس هي شرط لها . فموضوعية القيم تعطى الحرية ثباتا عمليا واستقلالاً نظريا وتجعلها مباشرة في مواجهة موضوعها . ولماذا يضيع جهد الانسان ومشقته وتعبه بلا جزاء ؟ ولماذا تقع النتائج ابتداء دون مقدمات ، كرما دون استحقاق ، هبة ومنة لا كسبا وتحصيلا ؟ والعجيب أن يتجه الى ذلك انصار الكسب ، واثبات الكسب هنا أولى من أجل الاستحقاق وليس

المعالم ص ١٣٥ — ١٣٦ ، ويعطى الاشاعرة حججا ثلاثا لاثبات ذلك (أ) لو وجب على الله اعطاء الثواب فاما أن يقدر على الترك أو لا يقدر على الترك فان قدر على الترك وجب أن يصير مستحقا للثم موصوفا بالنقصان . وان لم يقدر على الترك فذلك قدح في كونه فاعلا مختارا (ب) ان لله على العبد نعماء عظيمة توجب الشكر والطاعة . وقد وقعت الطاعة مقابل النعم وليست موجبة للثواب لان الواجب لا يوجب أشياء آخر . (ج) وقع فعل العبد لانه مجموع القدرة مع الداعي يوجبه ، وهو فعل الله وفاعل السبب فاعل للمسبب . ففعل العبد يكون فعلا لله وفعل الله لا يوجب شيئا على الله . المعالم ص ١٣٥ — ١٣٦ ، المجمل ص ١٤٨ ، الارشاد ص ٢٨١ — ٢٨٢ ، أما قوله (أبو القاسم) في الثواب أنه يجب ايصاله للمطيعين من حيث الجود فظاهر التناقض لان الجود هو التفضل ، والتفضل هو ما يجوز لفاعله أن يفعله وأن لا يفعله ، والواجب هو ما لا يجوز له أن لا يفعله . فكيف يقال ان هذا يجب من حيث الجود ؟ ، شرح الاصول ص ٦١٩ .

لسلب الانسان حريته وخلقه لانفعاله . كيف يحصل الانسان على نتائج فعله من غير تعب ولا نصب ؟ ليست المشكلة هي القدرة على العطاء بل استحقاق العطاء . ليس الامر من وجهة نظر الله بل من وجهة نظر الانسان . وما فائدة العطاء لو كان جبرا ومنة ؟ وما قيمته لو كان من السيد الى العبد ؟ (٣٧) لذلك ارتبط الاستحقاق بحرية الافعال . ومن ثم غثواب الملائكة ليس كثواب البشر ، فالملائكة ليسوا احرارا وليسوا مكلفين بمأمورين ومطاعين في حين ان البشر مكلفون بمأمورين ومنهين بنساء على تمتعهم بشروط التكليف ، حرية الافعال وكمال العقل . فالانسان وحده هو الموجود الحر العاقل الذي اختار الرسالة ليحملها ، والامانة لنبيها ، والكلمة لتحقيقها (٣٨) .

وقد تؤخذ حلول وسط اما باستحقاق العقاب والتفضل بالثواب او باستحقاق الثواب والتنازل عن العقاب ؛ والاول انتقام وسوداوية وحقد ونشف وغضب وكان قانون العقل هو قانون العقاب وحده والثواب تفضل وتنازل وعطاء ومنة لا يعرف الا بالسمع . قد يكون

(٣٧) هذه هي حجة الآمدي اذ يقول : انا نلوذ بجناب الجبروت ، ونستعيز بعظمة الملكوت . فمن يتجاسر على الانصاح بهذا الافتضاح ، ويتفوه بالنكير على الله والتجبن في الدخول في منته والاشتغال بنعمته ، وكيف السبيل الى الخروج عن ذلك وأين المفر منه ؟ الفاية ص ٢٤٠ — ٢٤١ .

(٣٨) وهو قادر على مجازاة العبيد ثوابا وعقابا ، وقادر على الافضل عليهم ابتداء تكرما وتفضلا . والثواب والتفضل والنعيم واللفظ كل منه فضل ، والعقاب والعذاب كله عدل ، « لا يسأل عما يفعل وهم يسألون » ، الملل ج ١ ص ١٥٤ — ١٥٥ ، والتفضل غير الاستحقاق ، الابانة ص ٥١ ، لمع الادلة ص ٩٩ — ١٠٠ ، واختلقت المعتزلة في نعيم الجنة هل هو تفضل ام ثواب الى رأيين : (أ) هو ثواب (ب) هو تفضل ، مقالات ج ١ ص ٢٩٥ ، وقال جمهور المعتزلة ، الغرض من التكليف التعريض لاستحقاق التعظيم فان التفضل بدونه قبيح ، الطوالع ص ١٨٩ — ١٩٨ ، وعند النظام التفضل على الاطفال كالفضل على البهائم ، الملل ج ١ ص ٨٨ ، الثواب لا يجوز الابتداء بمثله ، الشرح ص ٥١١ .

(م ٢٣ — النبوة — المعاد)

ذلك في حق الغير ممكننا فالغبر المسمى لى عقابه واجب عقلى لا تسامح فيه
في حين أن ثوابه على فعل الطاعة لا يؤثر كثيرا فيها لان الطاعة حسنة
لذاتها وليس لثوابها . ولا يعفو الانسان عن المسمى له الا بسمع . ولكن
الا يجعل ذلك السمع معارضا للعقل ومناقضا له بل وهادبا اياه ؟ وهل
يكون أساس العقاب وحده في العقل في حين أساس العفو أو الثواب
بالسمع ؟ واذا كان الامر بالنسبة الى النفس فهل تود النفس توقيف
العقاب عليها عقلا وارضاء الثواب الى السمع ؟ الا يكون ذلك تعذيبا
لنفس ايلاما للذات ؟ ولماذا لا يتنازل العقل عن العقاب في حين يتنازل عن
الثواب وكأن حق الآخر لا تنازل فيه ولا يكون التنازل الا في حق الذات ؟
اذا كان العقل لا يقبل الاساءة فانه قد يقبل التنازل عن الثواب اذا ما
جاء السمع به . هل هذه تضحية بالذات في سبيل الغير ، أم أنه تعذيب
للذات بالابقاء على عقابها والتنازل عن ثوابها (٣٩) ؟ أما الثانى وهو
استحقاق الثواب والتنازل عن العقاب فهو اقرب الى الطبيعة الخيرة . وهو
من شيم القدرة على العفو ، فالعفو عند المقدرة . والعقاب في النهاية
ليس غاية في ذاته بل وسيلة للاصلاح . واذا ما تم صلاح الناس يصبح
العقاب بلا داع أو هدف . فاذا ثبت الثواب بالعقل فالعقاب ينظر فيه
بالعفو نظرا لامكانيات الندم والتوبة . وان لم يتم الصلاح فالعقاب
لا فائدة منه . وغرض التكليف هو النفع . فان لم ينتفع المكلف وعصى
فقد فوت على نفسه النفع وهو اكبر عقاب له ، وتتوقف الفائدة من

(٣٩) هذه تفرقة القاضى عبد الجبار اذ يسأل : هل يصح أحدنا
أن يعلم في حال الغير استحقاق الثواب والعقاب ؟ لا خلاف في أنه يصح
أن يعلم كون الغير مستحقا للعقاب . وانما الكلام في أنه هل يصح أن
يعلم استحقاقه للثواب ؟ الاصل أنه لا طريق من جهة العقل وانما يعلم
سمعا مثل استحقاق الملائكة والانبياء الثواب ، وأن عليا وفاطمة والحسن
والحسين من أهل الجنة ، وكذلك السؤال الثانى : هل يصح أن نعلم
كون أنفسنا من أهل الثواب والعقاب ؟ من الممكن أن نقطع على استحقاقنا
العقوبة ولا يمكننا القطع على استحقاقنا للثواب وكوننا من أهل الجنة
الا سمعا . والخلاف في علته يعلل (أبو على) أو لا يعلل (أبو هاشم) ،
الشرح ص ٨٠١ — ٨٠٢ .

العقاب الاول . والله منزّه عن انزال العقاب بالناس ان غوتوا صلاحهم في الدنيا ، ولن يعود عليه شيء بالنفع اذا ما تم العقاب . التعذيب في حد ذاته ضرر خال من المنفعة ، والله منزّه عنه أو حتى عن النفع ، بل العقاب والنفع انما هما لصالح الانسان . وليس الدافع لتوقف العقاب هو خلق الله للافعال فذاك ضد مكتسبات العدل ، الحرية والعقل . فالعقاب من نتائج التكليف . وقد يكون التنازل عن العقاب فضلا أو تعبيرا عن الرحمة والقدرة (٤٠) . ولكن في هذه الحالة تظهر عدة اعتراضات رئيسية منها افتراض الكذب في الخبر أو تأويله بحيث يتبدل القول وتجوز عدم خلود الكفار في النار . وهي اعتراضات عقائدية صرفة ، جدلية دينية (٤١) . ولكن المهم هو الاعتراضات في التجربة

(٤٠) وعد الله المؤمنين بالجنة لا يتخلف شرعا عند الاشعرية والماتريدية . أما الوعيد فيجوز الخلف فيه عند الاشاعرة لان الخلف لا يعنى نقضا بل كرها كما قال الشاعر :

وانى وان اوعدته أو وعده
ولخلف ايمادى ومنجز وعدي
وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

وخاذل من اراد يعده ومنجز لما اراد وعده
الجوهرة ص ٥ ، ويعزى هذا الرأي للملاحدة ! ولهم شبهتان في نفى العقاب (أ) غرض القديم التكليف نفع المكلف فاذا لم ينتفع المكلف فليس له أن يعاقب فقد فوت على نفسه النفع وكفى (ب) العقاب ضرر وأيصاله من الله الغير لتشفى الغيظ لنفع المعاقب أو المعاقب وهذا غير موجود ، الشرح ص ٦٢١ — ٢٦٣ ، قال المسلمون كافة أنه يحسن من الله تعذيب الكفار وقال البعض لا يعذب احد أصلا للآتي : (أ) التعذيب ضرر خال من المنفعة والله منزّه عن أن ينتفع بشيء (ب) اذا كلف الله الكافر ترتيبا على تكليفه العذاب فما لا تكليف وأما تكليف ولا عذاب (ج) الخالق لداعى العقاب هو الله (د) دوام العقاب قسوة (هـ) لو تاب من الكفر ولو بعد حين وغفر الله له لا يكون عقاب ، الوسيلة ص ٨٦ — ٩٢ ، قيل ان من جوز الخلف في الوعيد بناء على أنه مكرومة من الله يلزمه .

(٤١) وقد اعترض على جواز تخلف الوعيد بهماسد (أ) الكذب في الخبر (ب) تبدل القول (ج) تجوز عدم خلود الكفار في النار ، شرح عبد السلام ص ٩٩ — ١٠٠ ، تحفة المريد ص ٥ — ٦ . تجوز الكذب

الإنسانية . فإذا كان ابتداء الثواب وإيقاف العقاب يعبران عن نزعة إنسانية وهى تجربة التسامح والعفو فإنه أيضا يكشف عن جانب آخر فيها وهو رفض الإنسان العفو عن الظالم والقاهر والمعتدى والقاتل ، فذلك كله ضد العدل . فبقدر ما يتضمن شعور المطيع العفو عن العاصى يتضمن أيضا الفرح لعقابه . وبقدر ما فى نفسه من رحمة وعطف بالناس بقدر ما يحز فى نفسه أيضا مرور الظالم بلا عقاب ، والقاتل بلا قصاص . صحيح أن المطيع أخذ ثوابه فى الدنيا من تقدير الناس واحترامه له كما أخذ العاصى عقابه فى الدنيا من تصغير الناس له واحتقاره إياه . ولكن ماذا عن المؤمن المصاب والعاصى الذى خلا من العقاب ؟

٢ — اثبات الاستحقاق .

الاستحقاق اذن قانون عقلى ثابت مثل القانون الطبيعى ، يثبت العقل ، وتؤكد التجربة البشرية . ولا تهم جهة الوجوب هل هو وجوب شرعى أو وجوب عقلى . فالشرع يقوم على العقل والعقل أساس النقل (٤٢) . وثبوت الاستحقاق شرعا من الأدلة الشرعية من الكتاب

عليه ، وبعضهم منع ذلك زعما منه بأن الكذب لا يكون الا فى الماضى والخلف فى المستقبل . وفساده ظاهر لان الكذب هو الخبر اليقينى المطابق للمواقع سواء كان فى الماضى أو فى المستقبل . . . والوجه فى دفعه أن آيات الوعيد مشروطة معلومة من الآيات الآخر . والاحاديث منها الإصرار وعدم التوبة ومنها عدم عفو تعالى فيكون فى قوة الشرطية فلا يلزم الكذب أصلا . ويمكن أن يقال المراد منها انشاء الوعيد والتهديد لا حقيقة الاخبار فلا يتصف بالكذب كما ذكره علماء العربية مثل « الصبى يقاوم الاسد » للتعجب أو « رب ائنى وضعتهما ائنى » للتعجب ، الدوائى ج ٢ ص ١٦٤ — ١٦٦ .

(٤٢) عند الإشاعة الاستحقاق ثابت بالسمع وبالتالي لا يخرق الا بالسمع . الثواب والعقاب ممكن فى نفسه وردت به القواطع السمعية والأدلة الشرعية من الكتاب والسنة أو إجماع الأمة من السلف ومن تابعهم من الخلف . وهو مشهور عن النبى والصحابه وعلماء الأمة ،

والسنة والاجماع تأكيد على ثبوته عقلا وهو القياس . فالاستحقاق ثابت نصا ، وخطاب الله صادق لا كذب فيه . بل تبدو الذات نفسها متحققة بصفاتها ومنها الرحمة ، « كتب على نفسه الرحمة » . ومن ثم لا خوف من وجوب الاستحقاق على أنه ايجاب على الله وغرض عليه . وان اثبات الوجوب السمعى وحده يقضى على الغاية من التكليف وهو الحاق النفع بالانسان ودفع الضرر عنه ، ويجعل التكليف بلا غاية ولا غرض . ولا يقال لو أثبتنا الله على العدم لاسترحنا فالانسان بهض حريته اختار الامانة وحمل الرسالة ، فهو أفضل من السموات والارض والجبال التى استراحت من عبء الرسالة ومشاق التكليف . ان استحقاق العقاب يدل عليه السمع والعقل معا ، ولما كان العقل أساس السمع فوجوب الاستحقاق وجوب عقلى ، والوعد والوعيد قانون عقلى ثابت . وليس الوجوب الشرعى والعقلى مجرد عادة أو تجربة بشرية متكررة ،

الغاية ص ٣٠١ — ٣٠٢ ، لا يجوز عليه الجهل ولا الكذب ، العضدية ج ٢ ص ١٦٣ ، لانهما نقص ، والنقص عليه محال ، الدواني ج ٢ ص ١٦٤ ، الثواب على الطاعة لانه مستحق للعبد ولان التكليف اما لغرض وهو عبث وانه لجد قبيح واما لغرض اما عائدا الى الله وهو منزله عنه أو الى العبد اما فى الدنيا وانه مشقة بالاحظ واما فى الآخرة وهو اضرار وهو باطل اجماعا واما نفعه وهو المطلوب . يقال لهم . لا تكافئ النعم السابقة وعظمتها وحقارة افعال العبد وقتلتها بالنسبة اليها . وما ذلك الا كمن يقابل نعمة الملك عليه مما لا يحصره بتحريك أنفله فكيف يحكم العقل بايجاب الثواب عليه ؟ واما التكليف فنختار أنه لا لغرض أو بضر قوم ونفع آخرين كما هو الواقع . أو ليس ذلك على سبيل الوجوب ؟ العقاب على المعصية زاجر عنها فان فى تركه التسوية بين المطيع والعاصى وفيه اذن للعصاة فى المعصية واغراء لهم بها . يقال لهم : العقاب حقه والاسقاط فضل فكيف يدرك امتناعه بالعقل ؟ وحرية الاذن والاغراء مع رجحان ظن العقاب بمجرد تجويز مرجوح ضعيف ، الموافق ص ٢٢٨ ، العبد مستحق على ما يفعله ثوابا وعقابا فى الدار الآخرة ، والرب منزله من أن يضاف اليه شر وظلم ، الملل ج ١ ص ٦٧ ، وجوب الثواب على الاعمال ، الارشاد ص ٢٧٢ ، واثبات الاستحقاق على هذا النحو فى الحركة السلفية الاصلاحية المعاصرة عند محمد بن عبد الوهاب . الخوف من الفرائض ، ثواب من فعله ، عقاب من تركه ، الكتاب ص ١٠٦ .

فالعادة تأكد أوجوب الشرع والعقل وليست بديلا عنهما . الشرع والعقل
تأكد للطبيعة ، والطبيعة تأكد للشرع والعقل (٤٣) . ولكن يظل العقل هو
الاساس الذى يبنى عليه النقل والذى تؤكد الطبيعة (٤٤) . فالاستحقاق
لنفع الانسان ، اثابة المطيع وعقابا للعاصي ، به صلاح الانسان ، والله
لا يفعل الا الصلاح ، وهو منزه عن جلب النفع لنفسه ودفع الضرر عن
ذاته . واذا كان الانسان قادرا على ادراك الحسن والقبح فى الانفعال
وقادرا على الاختيار بينها فالاستحقاق واجب عقلى نتيجة لحرية الاختيار

(٤٣) الوعد حق العباد عليه تعالى ، وهو لا يتناقض من أنه لا حق
لاحد عليه الا أن لا مكان غير الجواز . الاستحقاق المنفى هو الاستحقاق
عقلا لا الاستحقاق وعدا أو وعيدا فى مجارى العادات والعقول ، حاشية
الكنبوى ص ١١٩ — ٢٠١ ، حاشية المرجانى ص ٢٠١ — ٢٠٢ ، الواجب
فى حق الله غير معقول على الاطلاق والاستحقاق للرب على العبد غير
مستحيل عمله ، النهاية ص ٣٨٢ — ٣٨٤ .

(٤٤) واما الاستدلال على أنه تعالى لا يفعل القبيح بالسمع فبعيد
لان ثبوت السمع دلالة هو بعد تقدم العلم بحكمته لانه كلام أو يتعلق بكلام
الاجماع وغيره ، وصورة الصديق والكذب فى ذلك سواء . فلا يعلم تميز
الصدق فيه . عن الكذب الا بها يقتزن به من العلم بحال فاعله . وهو
مخصوص من بين سائر الأدلة بأن يعتبر فيها حال الفاعل . ويلحق بباب
القول فى المعجزات التى ما لم يعرف حال فاعلها لا يعلم صدق الرسل .
وكما لا يصح الاستدلال بالقرآن على هذه المسألة فكذلك ما يلزمهم من
الامور التى لو لم يتقدم العلم بحكمته تعالى كنا لا نعرف ذلك . وهذا
نحو ما يلزمهم من تجويز ظهور المعجزات على الكذابين وأنه لا يوثق
بوعده ووعيده وبالشرائع وأنه يجوز أن يدعونا الى ما هو ضلال ، وأن
يعاقب الصالحين ويثيب الفراعنة لان كل هذه الامور نوردها عليهم علما
منا بأنهم لا يرتكبونها . ولو ارتكبها مرتكب لاحتجنا الى الاستدلال بها
نقدم . وكذلك الزمنا اياهم أن لا يكون جل وعز الهاء حكيما تليق به العبادة .
حكمه ما تقدم لانه ما لم تعرفه عدله وحكمته لا تعلم حسن العبادة وأذا
لم تعلم أنه منعم يستحق الشكر فكيف تعلم أنه يستحق العبادة وهى غاية
الشكر فلا تستحق الا على غاية النعمة ، وكل هذه الوجوه يوردها
شيوخنا وغير ذلك من الآيات التى فى القرآن من ضروب الازمات اقتدارا
منهم على الكلام وبياناً لهم أنهم كما خرجوا عن قضية العقل ، فكذلك غن
طريقة وجبات السمع ، وما عرف من دين النبى ضرورة . فهذا طريق
القول فيه ، المحيط ص ٢٥٩ ، انظر ايضا الباب الثالث ، الانسان المتعين ،
الفصل الثامن ، العقل الغائى ، رابعا ، العقل والنقل .

والحسن والقبح العقليين . وتجتمع الحرية والعقل في الطبيعة . فقد خلق الله فيها شهوة الحسن ونفرة القبح من أجل وجوب الاستحقاق (٥) .

ان منع المطيع من الثواب والمسيء من العقاب ظلم ، والظلم ضد العدل ، والعدل أصل عقلى مثل أصل التوحيد (٦) . وإذا كان التكليف مع القدرة فترك الثواب قبيح . وإذا كلف الإنسان الأفعال الشاقة فإنه يستحق عليها الثواب . ولا يجوز التفضل بالثواب ابتداءً والا لما تمت الأفعال الشاقة ولما حسن التكليف بها . ولا يكفى المدح كثواب بل لابد من نفع فيه ، وكل مدح إنما يخفى وراءه طلب نفع أو تجنب مضرة . وإذا كان المدح يتم في الدنيا فإن الثواب يتم في الآخرة ، وبالتالي ثبتت ضرورة إعادة الاموات واستمرار الحياة بعد الموت لوقوع الثواب . كما يثبت الثواب برجعة الاموات وثبوت حياة بعد الموت . حتى الأفعال

(٥) هذا هو موقف المعتزلة . إذا أتى العبد الطاعة وقام بأداء الفرائض وجب على الله أن يشيبه على ذلك ، المسائل ص ٣٧٧ - ٣٧٨ ، وعند المعتزلة البصرية ، الثواب على الطاعة حق الله واجب عليه لأنه إنما شرع التكليف الشاقة لفرضنا لاستحالة العبث عليه وعود الفائدة إليه . وذلك الفرض إما حصول نفع أو دفع ضرر ، الطوابع ص ٢٢٠ ، الثواب أوجبه معتزلة البصرة لأن التكليف ليست إلا لنفعنا وهو الثواب عليها لأنها ليست إلا لفرض وهو قبيح أو لنفع على الله وهو منزه . فهو إلى العبد في الدنيا منسقة تلاحظ أو في الآخرة بتعذيبه وهو قبيح أو نفعه وهو المطلوب المواقف ص ٣٧٦ ، ويتل على وجوب الاستحقاق السمع والعقل ، فالدلالة السمعية أن الله وعد المطيعين بالثواب وتوعد العصاة بالعقاب . فلو لم يجب لكان لا يحسن الوعد والوعيد ، وهناك حجتان للعقل (أ) أوجب علينا القديم الواجبات والاجتناب على المقبحات وعرفنا بوجوب الحسن والقبح ولابد أن يكون لذلك وجه الاستحقاق (ب) خلق القديم فيها شهوة الحسن ونفرة القبح فلا بد أن يكون في مقابلته العقوبة ما يزجرنا عن المقبحات وما يرغبنا في الواجبات ، الشرح ص ١١٩ - ١٢١ .

(٦) هذا هو دليل الجبائي وابنه . فالعبد المطيع بالطاعة والمعصية يستحق ثواباً أو عقاباً . فمنعه من الثواب ظلم . وترك العقاب تسوية بين المطيع والعاصي وهو قبيح . والكل محال في حقه تعالى ، الملل ج ١ ص ١١٧ .

النظرية مثل معرفة الله بها مشقة الفكر ومعاناة النظر وجهد القريحة كما أن الخير بطبعه الذي يطيع طبقا لطبيعته يستحق الثواب ، ثواب الطبيعة وازدهارها وكمالها والحرص على استقامتها . فالطبيعة حرة ، والحرية ادراك وجهد . وليس التكليف بالافعال الشاقة من النعم العظيمة نحسب بل أيضا لأجل الإثابة عليها استحقاقا لحياء من حيا عن بينة وبهلك من هلك عن بينة ، فالإنسان لم يكلف عبثا ، وحياته امتحان واختبار له بفعله وجهده . أن جهد الفعل يؤدي الى تقوية الذات وتحقيق امكانياتها بفعل الإنسان فهو خلق افعال ، وأبداع وجود يثاب عليه (٤٧) .

(٤٧) إذا كلفنا الافعال الشاقة فلا بد أن يكون في مقابلها من الثواب ما يقابله . بل لا يكفي هذا القدر حتى يبلغ من الكثرة حدا لا يجوز الابتداء بمثله ولا التفضل به ، والا كان لا يحسن التكليف لاجله . أن هذا هكذا لأنه لو لم يكن في مقابلة هذه الافعال الشاقة ما ذكرناه كان يكون القديم ظالما عابثا . فان قيل : فلا يكفي أن يستحق المكلف في مقابلة هذه الافعال الشاقة المدح ؟ قيل : لا ، لأن المدح لا يقع به الاعتداد متى تجرد عن نفع يتبعه . وأيضا فان المدح لا يستحق من الله على الخصوص بل القديم وغير القديم سواء في استحقاق المدح من جهته ، وما يستحق في مقابلة التكليف فلا بد من أن يكون من فعل الله . ومتى قالوا : فلا يكفي المدح من جهة الله ؟ قلنا : لا يقع الاعتداد به أيضا . فان قيل : ومعلوم أن أحدنا يبذل جهده حتى يحمد السلطان أمره ويمدحه ولا يبالي بها يتحملة من المشاق في ذلك . قيل له : انها يرغب في ذلك لما يرجوه في الجاه والحشمة حتى ولو تجرد المدح فانه لا يرضى به ولا يختاره . فان قيل : أو ليس العرب بذلوا مهجهم وأموالهم طلبا للمدح والذكر حتى عدوا الذكر عمرا ثانيا ؟ قلنا لهم : أن ذلك أحد مجالاتهم التي يوصفون بها . وعلى كل حال فلا بد أن يكونوا اعتقدوا في ذلك نفعا يزيد على ما يلحقهم من المشاق . . . وبعد ، فلو لم يكن في هذه الافعال مشقة وكنا نأتى بالواجبات ونتجنب الثنائح لاستحقاقنا المدح ، وإذا اعتراك في الواحد منا شك فلا شبهة من أنه تعالى يستحق المدح على فعل الواجب وترك القبيح . وان كان لا تلحقه مشقة فلا بد إذا من أن يكون بازاء المشقة ما يقابلها وهو الثواب . وبعد ، فان المدح مما يمكن ايصاله الى مستحقه من دون الاعادة فكان لا يثبت للأحياء بعد الإبادة وجه . وفي علمنا بأنه تعالى يعيد الأحياء بعد الإبادة قطعا دليل على أنه لابد من استحقاق الثواب الذي لا يمكن ايصاله اليهم الا بالاعادة ، فان قيل : كيف يصح قولكم أن الثواب إنما يستحق

والاستحقاق أيضا تعبير عن الاصلح . وان لم يكن تعبرا عن الاصلح
فانه يكون تعبرا عن اللطف (١٤٨) .

على الافعال الشاقة ومعلوم ان احدا يستحق الثواب على ما لا مشقة
فيه نحو معرفة الله ... قيل له : انا لم نوجب أن يكون في الفعل نفسه
مشقة بل يجوز أن يكون فيه أن في سببه أو في مقدمته أو فيما يتبعه
ويتصل به . ولا شبهة في أن معرفة الله بهذه المنزلة ... وقولهم أن البر
التقى ربما لا يلحقه مشقة في اداء هذه الطاعات واجتناب المعاصي فكيف
استحق عليه الثواب بها لا معنى له فان هذه الافعال مما لا تعرى عن
مشقة أو فيما يتصل بها ... قولهم : ان احدا يؤثر على قضاء وطره
من الحلال ومعلوم أنه لا مشقة في ذلك فأننا نقول : ليس يجب ان تكون
المشقة في ذلك نفسه بل يكفي أن تتعلق بتوطيئ النفس على الاقتصار
عليها وان لا يتجاوزها الى من هي أشهى منها ، وأما شيخنا أبو القاسم
فقد خالف في هذه الجلبة وقال : ان القديم انما كلفنا هذه الافعال الشاقة
لما له علينا من النعم العظيمة فان ذلك غير ممتنع ... والاصل في الجواب :
ان القديم اذا جعل هذه الافعال الشاقة علينا وكان يمكنه الا يجعلها كذلك
فلا بد من أن يكون ذلك من الثواب ... شرح الاصول ص ٦١٤ — ٦١٩ .

(١٤٨) الاصلح عند معتزلة البصرة واللفظ عند معتزلة بغداد . ثم
بنوا على وجوب رعاية الصلاح والاصلاح باتفاق منهم ووجوب الثواب
على الطاعات والآلام غير المستحقة كما في حق البهائم والصبيان .
وجوب العقاب واحباط العمل على العصيان ووجوب قبول التوبة
والارشاد بعد الخلق وايصال الفعل على وجوه المصالح بالاقدار عليها
واقامة الآيات والحجج الداعية اليها ، الفاية ص ٢٢٤ — ٢٢٥ ،
المعتزلة يوجبون اللطف والعوض والثواب والبغاديون يوجبون العقاب
والاصلاح في الدنيا ، الملل ج ١ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الطاعات والتكاليف
لو كانت ازاء نعم الله لكان المئاب هو الله تنزه عن أن ينعم ليأخذ عوضا
عن نعمه ، انما النعم تفضل منه ، والثواب جزاء التكاليف ، وابطال
الثواب من غير تكليف الطاعة غير ممكن لكن الثواب مشتتلا على التعظيم
والاجلال . ذلك في غير المستحق قبيح . أما في العقاب فنقول المرجسة
والوعيدية في الوعيد أنه لطف وهو واجب والوفاء بالقول واجب والا لكان
الكذب حسنا ، شرح الاصول ص ١٤٨ — ١٤٩ ، استحالة تعذيب المحسن
الذي استغرق عمره في طاعة مولاه مخالفا لنفسه وهواه بمعنى أنه يتعالى
عن ذلك لانه غير لائق بمكوثه اذ ليست التسوية بين الحسن والسيء لائقة
بالحكمة في نظر سائر العقول ، التحقيق ص ١٤٨ .

والحقيقة أن نتائج الافعال قد تكون مباشرة في الحال وغير مباشرة في المال . قد تظهر في الدنيا وقد تتولد بعد انقضاء العبر . قد لا تكون نتائج الافعال بالضرورة بعد الموت وعلى نحو مادي بل قد تكون في هذه الدنيا على نحو معنوي . وان كانت نتائج مادية فقد لا تكون نفعا ماديا مباشرا للفاعل بقدر ما تكون تحقيقا لمصلحة الجماعة وخلودا في ذكرها . وقد لا يكون الثواب بالضرورة هو الجنة أو العقاب حتما هو النار ولكن تكون نتائج الافعال من جنسها دون تحديد أشخاصها . وإذا كانت الافعال حسنة وقبيحة في ذاتها ، وكانت أفعال الانسان تتم بلا الزام ولا جزاء فعليه ان يسعى وليس عليه ادراك النجاح . وكل استباق للمستقبل خارج بنية الفعل ذاته فانه يكون رجباً بالغيب ويجديفا على الله ودخولاً للانسان فيما لا يخصه، وقد يكون المستقبل أكثر غنى وثراء من رؤية الحاضر له .

ثالثاً : دوام الاستحقاق .

نإذا ما ثبت قانون الاستحقاق من حيث أبدأ فانه يكون في حاجة الى اثبات آخر من حيث الدوام حتى يتضمن الاستحقاق دوام الثواب والعقاب . وهل ينقطع الثواب والعقاب ؟ هل الاستحقاق على التخييد ام على العفو ؟ وقد طرح السؤال بنسبة عقاب مرتكب الكبيرة . فالكبيرة هي الفعل الذي يكون عقابه أكثر من ثوابه على عكس الصغيرة هي الفعل الذي يكون ثوابه أكثر من عقابه . تبين الكبيرة قلة الاكتراث بالافعال وحيلة العدالة في حين تبقى الصغيرة على حسن الظن ولا تحط العدالة . الكبيرة ما قرن بها حد أو لعن أو وعيد بنص الكتاب والسنة ، ما توعد به الله والرسول ، وما دون ذلك فهو صغير (٤٩) . يدخل في تعريف الكبيرة

(٤٩) معنى الكبيرة والصغيرة . الكبيرة شرعا ما يكون عقاب فاعله أكثر من ثوابه اما محققا واما مقدرا . وأما الصغيرة فهي ما يكون ثواب فاعله أكثر من عقابه إما محققا واما مقدرا (والجزء الاخير ضد الكافر

اذن الوعد والوعيد لما كانت الكبيرة ما حزن بها الوعيد . لذلك كان دوام الاستحقاق هو لب الكلام في الوعد والوعيد ، وهى المسألة المعروفة باسم « بيان أجل الوعيد » . كما يدخل في تعريفها العهد والاصرار . ويتحدد العمل الكبير الخارج على النظر بمقدار الاثر السيئ الذى يحدث منه بعد تحققة والحكم السيئ التابع له . وهذا هو معنى الفسق . فالفسق فى اللغة هو الخروج ، وفى الشرع الخروج عن الاستقامة أى عن طاعة الله بارتكاب الكبيرة باشتراط عدم التأويل . ولا يهم معرفة الكبائر فذلك موضوع علم الفقه . وقد يوضع الموضوع أيضا فى الاسماء والاحكام أى المنزلة بين المنزلتين . ولكنه هنا يكون بالنسبة لاستحقاق الثواب والعقاب وليس لمعرفة الايمان والعمل والدرجة المتوسطة بينهما . والتجيز بين الكبيرة والصغيرة وارد فى تحليل الافعال الانسانية . ولكن السؤال الاهم هو : هل تصبح الصفائر بانضمام بعضها الى البعض من الكبائر ؟ هل يتحول التراكم الكمى الى تغير كيمى ؟ ان خروج الفعل من النظر مرات عدة لا يتراكم فيصبح فعلا واحدا اكبر : فكل فعل له وجوده الخاص القائم على بناء شعورى خاص . فاجتماع عدة افعال عملية حساسات عقلية . وليست عملية تحقق شعورى . كما أن اجتماع افعال كبيرة لا تجعل صاحبها كافرا لان تكرار الكبائر كاتعمال لا يقضى على صحة

الذى لم يطع مطلقا فان ثوابه محبط وعقابه مكفر (الشرح ص ٦٣٢ ، الفرق بين الصغيرة والكبيرة أن الكبيرة كل جريرة تؤذن بقلّة اكتراث مرتكبها بالدين ورقبة الديانة وتحط العدالة ، والصغيرة تبقى على حسن الظن ولا تحط العدالة ، الارشاد ص ٣٩١ — ٣٩٢ ، الكبيرة ما قرن بها حد أو لعن أو وعيد بنص الكتاب والسنة ، ما توعد الله به على لسان الرسول فهو كبير ، وكل ما نص الرسول على استعظامه فهو كبير ، وما لم يأت نص باستعظامه أو جاء فيه وعيد بالنار فليس بكبير ، الفصل ج ٤ ص ٧١ — ٨٠ .

النظر (٥٠) . ولا تعرف الصفائر بأعيانها بل بمبادئها . فالصفائر لا متناهية من حيث الكم في حين يمكن ادراك معانيها من حيث الكيف .

١ — دوام الاستحقاق وشرطه :

ويعرف الدوام والانقطاع في الاستحقاق بالعقل قبل ورود السمع ، وقد يعرفان بالسمع أيضا تأكيدا لوجوب العقل . فالتوحيد والعدل أصلان عقليان تستحق معرفتهما الثواب . أما إذا عرفنا بالسمع وحده فاحتمال نقضه بسمع آخر وارد وبالتالي ينقطع الاستحقاق . إذا كان العقل أساسا للنقل فإن الوحي يتحول الى وحى انساني خالص وقانون عقلي دائم يستحيل فيه الانقطاع فيدوم الاستحقاق ، ثوابا وعقابا . أما إذا كان النقل أساس العقل فاحتمال التأويل وارد وبالتالي التخصيص والاستثناء في الوعيد . بالعقل تكون أحكام الأفعال عامة شاملة على التخليد والنقل تكون خاصة مستثناة على العفو . لا فرق في العقل بين الأفعال ، أفعال الجوارح أم أفعال القلوب ، أفعال الحسن والقبح أم أفعال الإيمان والكفر . وقد تستثنى أفعال الشعور الداخلية ولا تبقى إلا أفعال الشعور الخارجية موضوعا للاستحقاق . ولا يهم في الاستحقاق كم العذاب بل المهم هو وقوعه كنتيجة للأفعال القبيحة . ويستوى في المعرفة العقلية الثواب والعقاب خشية أن تكون معرفة الثواب بالعقل وحده في حين أن معرفة العقاب وهي الأخطر لا تتم إلا بالسمع . وقد يصاغ السؤال بطريقة أخرى وذلك بالتمييز بين التنزيل والتأويل .

(٥٠) أنكرت الخوارج أن يكون في المعاصي صغيرة ، وحكمت بأن الكل كبير ، الشرح ص ٦٣٢ ، ورفض ابن حزم لمفهوم الخوارج ناتج عن أن التفرقة بين الصغيرة والكبيرة واردة في القرآن والسنة . هل تصبح الصفائر بانضمام بعضها الى البعض من الكبائر وهل تصبح الكبائر بانضمام بعضها الى البعض كفرا ؟ ، الشرح ص ٨٠٠ ، واختلفت المعتزلة بين الجواز والاستحالة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٦ — ٣٠٧ ، لا يجوز أن يعرفنا الله الصفائر بأعيانها ، الشرح ص ٦٣٥ .

فالنزول حكم العقل والتأويل حكم السمع (٥١) . دوام الاستحقاق اذن عقلى ونقل معاً ، والعقل أساس النقل . فكل فعل له رد فعل ، وكل فعل له نتائجه من نوعه . وقد أخبر الله بنوام الاستحقاق ان انقطع كان خبراً كاذباً وهو محال . واذا علم المستحق بانقطاع الاستحقاق ثواباً أم عقاباً فقد يكون ذلك تثبيطاً لعزيمة المطيع وتشنجياً للعاصي على العصيان واغراء له به وهو قبيح مناقض لقصد الدعوة وهدف الرسالة . واذا كان استحقاق الثواب بمنفعة واستحقاق العقاب بمضرة فانه يستحيل الجمع بينهما في فعل واحد . وينطبق الحكم على الافعال وحدها وليس على أسسها النظرية (الايمان والكفر) . فالاستحقاق للافعال وليس للتصورات . والنيات تدخل مع الافعال وليست مع التصورات . فالافعال

(٥١) هل يعلم عقلاً اشتغال المعاصي على صغير وكبير أم لا يعلم ذلك الا شرعاً ؟ يعلم ذلك شرعاً عند أبي على وعقلاً عند أبي هاشم . الشرح ص ٦٣ — ٢٣٤ ، وعند ابن المبرر استحقاق العقاب والخلود في النار بالكفر يعرف قبل ورود السمع وعند سائر أصحابه بالسمع ، الملل ج ١ ص ٩٠ ، وعنده أن تأييد المذنبين في النار من موجبات العقول . وخالف بذلك أسلافه الذين قالوا أن ذلك معلوم بالشرع دون العقل ، الفرق ص ١٦٨ ، وعند أبي موسى المردار أن قصر ولم يعرفه ولم يشكره عاقبه عقوبة دائمة فأنبت التخليد واجبا بالعقل ، الملل ج ١ ص ١٠٥ ، والحقيقة اختلقت المعتزلة : هل يعلم وعيد الكفار بالعقل أو بالخبر دون العقل على ستة أقاويل (١) العذاب على الكبائر كلها ، الكفر وغير الكفر واجب في العقول وكذلك ادامته (ب) لا يجب ذلك كله في الذنوب بل في الكفر خاصة (ج) لا يجب في العقول الا التفريق بين المحسن والمسيء ، والولى والعدو ، وتكون التفرقة بضروب شتى منها : تعذيب المعذب بعذاب لا ينقطع وسلامة المطيع ، اخفاؤه وابقاء المطيع ، تفضيل المطيع في النعيم ، والله أن يعفو عن جميع المذنبين ويديم نعيمهم تفضيلاً (د) لا يجوز العفو عن مظالم العباد والا يعد عفو أهلها وان لم يقع العفو منهم فالقصاص واجب (هـ) يعلم أهل العفو أن الله يجازي كل ذنب ولا يعلمون ما الجزاء الا بالسمع (عباد بن سليمان) (و) لا يعلم عقاب الكفار الا بالخبر ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ — ٣٠٩ ، واختلقت المعتزلة بأى شيء يعلم وعيد أهل الكبائر (أ) من جهة التنزيل (أبو الهذيل) (ب) من جهة التأويل (الفوطى) ، مقالات ج ١ ص ٣١٠ — ٣١١ وعند الجبائى وابنه التائيت والتخليد بالسمع والاستحقاق بالعقل ، الملل ج ١ ص ١١٧ .

لها صفاتها الموضوعية في ذاتها بصرف النظر عن التصورات التي تقوم عليها . والحكم على التصورات هو مزايدة في الاستحقاق بل وانكار للأفعال المستحقة اذا ما قامت على تصورات نظرية مخالفة . وقد تصاغ حجج عقلية جدلية تقوم على القسمة واستحالة وجود قسمة لانقطاع الاستحقاق . فلما أن يعنى عن العاصي أم لا . ولا يصح أن يدخل الجنة لانه ليس مطيعا ، ولا وسط بين الجنة والنار ، ولأن دخول الجنة لا يكون الا عن استحقاق . ولو لم يستحق العقاب على الدوام لما قبح عذاب النفساء وظلودهم في النار . والعقاب كالذم يثبتان معا في الاستحقاق ويزولان معا ، ولا يجوز اثبات أحدهما دون الآخر . ولما كان الذم يستحق على الدوام فكذلك يكون العقاب مستحقا على الدوام . وقد تصاغ حجج لغوية مبستدة من عموميات الوعيد (٥٢) . والحقيقة أن الامر لا يتعلق بحجج عقلية جدلية بل يعتمد أساسا على التجربة البشرية . وانما أتت الحجج العقلية لتعقيل الموقف الانساني . فهناك تجارب انسانية تجعل الاستحقاق اقرب الى الدوام والتخليد منه الى الانقطاع والعفو مثل ضرورة عقاب الظالم والطاغى ، وضرورة القصاص من القاتل ، وضرورة عقاب الناهب لثروات الناس والقاضى على وحدة الامة . وليس ذلك فقط ردعا للمسيء أو ايجابا على الله بل هو شعور انساني ففين خاصة لو كان الانسان قد وقع تحت الاساءة وناله منها

(٥٢) أوجبت المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة لوجهين : (أ) أوعد الله بالعقاب وأخبر به فلو لم يعاقب لزم الخلف والكذب في الخبر وهو محال (ب) اذا علم المذنب أنه لا يعاقب كان ذلك تغريرا له على ذنبه واغراء عليه ، وهذا قبيح مناقض لمقصود الدعوة ، المواقف ص ٣٧٦ ، شرح الدوائى ج ٢ ص ٢٦٩ - ٢٧٠ ، وافق المعتزلة الخوارج في المصير الى استحقاق الخلود ، الارشاد ص ٣٨٦ ، وعند المعتزلة والخوارج يجب عقاب الكافر وصاحب الكبيرة لان العقوبة تسوية بين الطيع والعاصي ولان شهوة الفسوق مركبة فينا فلو لم تنقطع بالعقاب كان ذلك اغراء عليه ولانه أخبر بأن الكافر والفساق في النار والخلف محال ، الطوالع ص ٢٢٠ ، وعند الفريقين استحقاق الفاسق العذاب دوما لا ينقطع واستحقاق الطيع الثواب والجمع بينهما محال ، حاشية

الاذى . ويأتى السمع مؤيدا لهذه التجربة الانسانية (٥٣) . وشرط الدوام هو العناد والاصرار واتيان الافعال عمدا عن روبة وتدبر ، وبنيّة وقصد . بل ان العمد والاصرار هما احد معانى الكبيرة . وليست العبرة بكم الافعال وتكرارها بل بالفعل الواحد دون التكرار . ولكن

الخلاى ج ٢ ص ٢٦٩ ، وعند الخوارج كل ذنب صغير أو كبير مخرج من الايمان والاسلام فان مات عليه فهو غير مسلم ، وغير المسلم مخذل في النار ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ — ٧٠ ، ويقول كلاهما بتخليد كل من دخل فيها ، يخلدون في النار ولا يخرجون منها ، الفرق ص ٣١٨ ، وقد وافق واصل وعمر الخوارج في تأييدهما صاحب الكبيرة في النار مع قولهما بأنه موحد وليس بمشرك ولا كافر . ولهذا قيل للمعتزلة انهم مخانث الخوارج لان الخوارج رأوا لاهل الذنوب الخلود في النار وسموهم كفر ، والمعتزلة رأت لهم الخلود في النار دون تسميتهم كفر ولا جسرت على قتالهم ، الفرق ص ١١٩ ، الارشاد ص ٣٨٦ ، وعبد عمرو بن عبيد ورد من الله الوعد والوعيد ، والله يصدق وعده ووعيده ، فالعصاة المؤمنون خالدون مخلدون في النار ، الفرق ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، ويعطى القاضى عبد الجبار حججا جدلية ثلاث : (ا) اما ان يعفى عن المعاصى أولا . فان لم يعف فقد دخل النار خالدا . وان عفى فانه اما ان يدخل الجنة أولا . ولا يصح ان يدخل الجنة اما عن تفضل أو ثواب ولا يجوز سواهما (ب) لو لم يستحق العقاب على الدوام لكان لا يحسن من الله عذاب الفاسق بالنار ويخلدهم فيها ، (ج) العقاب كالذم يثبتان في الاستحقاق معا ويزولان معا . فلا يجوز ان يثبت أحدهما وينسقط الآخر . ولما كان الذم يستحق على الدوام فكذلك العقاب ، الشرح ص ٦٦٦ — ٦٧٠ ، الفاسق يستحق العقوبة . الشرح ص ٦٤٧ — ٦٤٩ ، الفاسق يخلد في النار ويعذب فيها أبدا . يدل على ذلك عموميات الوعيد وقانون الاستحقاق والتأييد والخلود ، مقالات ج ١ ص ٣٠٨ ، ج ٢ ص ١٤٨ ، وحجج المعتزلة عموميات الوعيد ، المعالم ص ١٣٩ — ١٤٣ .

(٥٣) عند الاشاعرة يعرف دوام الاستحقاق سمعا . يخلد اهل الجنة في الجنة وأهل الكافر فيخلد في النار مطلقا ، العضدية ج ٢ ص ٢٦٨ ، شرح الدوائى ج ٢ ص ٢٦٨ البر ص ١٧٣ — ١٧٤ ، ولا يفنى عقاب الله وثوابه سرمد ، الفقه ص ١٨٧ ، قال الامام في الوصية وأهل الجنة في الجنة خالدون وأهل النار في النار خالدون ، شرح الفقه ص ٨٩ ، أحكام الوعد والوعيد والثواب والعقاب دائمة ، الفرق ص ٣٤٨ ، وعند المعتزلة والخوارج أيضا وعيد صاحب الكبيرة لا يتقطع كوعيد الكفار بالادلة النقلية ص ٦٣٤ ، وأن العقاب معارض للثواب ، الطوالع ص ٢٢٠ .

يفيد أكثر معانى العمد والاصرار (٥٤) . وان صاحب الكبيرة ان مات مصرا عليها فانه مخذ في النار تطبيقا لقانون الاستحقاق ومن مات ولا كبيرة له فانه لا يدخل النار أصلا ويخلد في الجنة . الاستحقاق هنا يقتضى الدوام ، دوام الثواب والعقاب . وشرط الدوام الاصرار والعناد أى دوام القصد والنية والارادة . أما صاحب الكبيرة عن اجتهد فيسقط منه دوام العقاب لسقوط شرط العناد والقصد . ولا ينقطع دوام الاستحقاق الا بالتوبة . فالتوبة روية وقصد ، وفعل ونية ، وبالتالي تكون فعلا . ولا عفو ولا مغفرة قبل التوبة والا وقعنا في العفو غير المشروط بالاستحقاق كما هو الحال في الاخلاق اليهودية القديمة (٥٥) .

(٥٤) عند جعفر بن بشر كل عمد كبير وليس الكبير فقط ما أقر فيه الوعيد ودونه يكون الصغير أو يكون بعضه صغيرا وبعضه كبيرا ، مقالات ج ١ ص ٣٠٦ ، وعند جعفر بن حرب كل عمد كبير وهو مذهب بعض السلف الشرح ص ٦٣٤ ، وعند كثير من معتزلة بغداد العفو غير جائز وحتم على الله أن يعاقب كل مصر على الأبد ، الارشاد ص ٣٩٢ — ٣٩٣ ، ليس مؤمنا ولكنه كافر أو فاسق وان كل من مات مصرا على كبيرة من الكبائر لم يمت مسلما واذا لم يمت مسلما فهو مخذ في النار أبدا . وان من مات ولا كبيرة له أو تاب عن كبائره قبل موته فانه مؤمن من أهل الجنة لا يدخل النار أصلا ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ ، وعند الجاحظ والعنبري دوام العذاب حق للكافر العائد ، حاشية الاسفراينى ص ١٢٠ — ١٢١ ، وعندهما أن وعيد الكافر العائد دائم إما للكافر الذي بالغ في الاجتهاد ولم يصل الى المطلوب معذور ، المحصل ص ١٧٣ — ١٧٤ ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٩٨ ، وعند الجبائى من زادت زلاته على طاعته في المقدار واخترم على الاصرار من غير توبة كان مسلوب الايمان مخذ في النار ، وعند المعتزلة من اقتترف كبيرة واحدة وجب عليه العقاب ، والخوارج تكفر من اقتترف ذنبا واحدا ، الغاية ص ٣٠٣ ، وعند جعفر وثمالة كل من مات من أهل الاسلام والايمان المخض والاجتهاد في العبادة مصرا على كبيرة ولو مرة واحدة في العمر مخذ بين أطباق النيران أبدا مع فرعون وأبى لهب وأبى جهل ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ ، ص ٤٣ ، عند ابن عباس وابن عمر يغفر الله لمن يشاء من أصحاب الكبائر ويعذب من يشاء منهم الا لقاتل عمدا فانه مخذ في النار أبدا ، الفصل ج ٤ ص ٦٩ — ٧٠ ، ويشترط في الصفائر الاصرار ، الدر ص ١٧٣ — ١٧٤ .

(٥٥) وفي ذلك يتفق المعتزلة والاشاعرة . فالثواب حتم على الله

٢ — هل ينقطع الاستحقاق ؟

إذا كان الاستحقاق دائما على التخليد فهل ينقطع بالعفو أو بغيره ؟ الحقيقة أنه قد ينقطع الاستحقاق ولكن الاشكال كيف ومتى ؟ هل ينقطع الاستحقاق لوجود غرق نوعى بين الطاعة والمعصية أى بين الوعد والوعيد ، وذلك بتحقيق الوعد وارجاء الوعيد ؟ فالثواب نتيجة حتمية للطاعة فى حين أن العقاب نتيجة محتملة للعصيان . والمطبيع يود جزاءه ثوابا ولكن العاصى لا يود جزاءه عقابا . وهى نظرة انسانية خالصة تقوم على الرحمة وليست نظرة قانونية تقوم على العدل . تعتمد على روايات ظنية ، اخبار آحاد أكثر من اعتمادها على العقل ، ومعارضة بروايات أخرى تتفق مع دوام الاستحقاق وتطابق قانون العقل . وان تعلق آيات العقاب بدوام السموات والارض وهما منقطعتان ينطبق على العقاب والثواب معا . كما أن مغفرة الله لكل شيء الا التوحيد كلها آيات مجملة فى حاجة الى بيان ، فالعدل منبثق من التوحيد ونسابع منه وكلاهما من العقليات . وقد يعنى ذلك تأكيدا للارادة المطلقة واثباتا للصفات . وقد يكون ذلك للصغائر دون الكبائر أو للبعض دون البعض . وقد يغفر الله الذنوب جميعا للمؤمنين وحدهم دون الكافرين . والمغفرة مشروطة بالتوبة وليست مجانية بلا مقابل والا كانت اغراء على المعصية

والعقاب واجب على مقتطف الكبيرة اذا لم يشب عنها ، الارشاد ص ٢٨١ ، وقد اختلفت المعتزلة فى غفران الصغائر على ثلاثة أقاويل (أ) اذا ما اجتنبت الكبائر تفضلا (ب) اذا ما اجتنبت الكبائر باستحقاق (ج) لا يغفر الا بالتوبة ، مقالات ج ١ ص ٣٠٦ ، ج ٢ ص ١٥٠ ، أوجب المعتزلة والخوارج عقاب صاحب الكبيرة اذا مات بلا توبة ، وحرّموا عليه العفو والا لزم الخلق على الله ، شرح الدوانى ص ١٩٣ — ٢٠٢ ، التأييد للكافرين أما أصحاب الذنوب من المسلمين اذا ماتوا قبل التوبة منهم من يغفر الله له قبل تعذيب أهل العذاب ، ومنهم من يعذبه فى النار مدة ثم يغفر له ويرده الى الجنة برحمته ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، ان كل من كفر فيجب على الله أن يعاقبه أبدا ويخلد فى النار بل كل من اقترب كبيرة ومات قبل التوبة يخلد فى النار ، الاقتصاد ص ٩٦ — ٩٧ .

م ٢٤ — النبوة — المعاد

وتساوى فيها المطيع والمعاصي (٥٦) . وقد تعطى روايات أخرى تتحول الى حجج عقلية نقالية مثل انقطاع العقاب لصاحب الافعال العظيمة كالسبق في الايمان ، والشهادة في أول المعارك . والحقيقة ان السبق في الايمان فعل استحقاق وليس مجرد استحقاق بلا فعل ، بها في ذلك الانبياء . أما الاطفال والسقط فهم خارج أفعال التكليف . ولما الشفاعة فسد الاستحقاق وخرق له واعطاء فعل انسان لآخر بغير استحقاق . ويزداد الامر صعوبة بعرفة أصحاب الشفاعة بالاسم وكأنها تركيبة دنيوية لهم وقبول لافعالهم مهما كانت ما داموا من المبشرين بالجنة . أما أصحاب اليمين أى الذين تفوق حسناتهم سيئاتهم فان انقطاع العقاب عندهم مشروط بأفعال الطاعة وموافاتها أفعال المعصية . فانقطاع العقاب هنا دوام للثواب . وعلى النقيض من ذلك يكون أصحاب الشمال

(٥٦) هذا هو موقف المرجئة في انقطاع الاستحقاق للعقاب دون الثواب وللوعيد دون الوعد . وحجج المرجئة روايات لم تثبت صحتها ، أخبار آحاد لا تورث الا الظن دون العلم . وهى معارضة بأخبار أخرى . أما تعلق العقاب بدوام السموات والارض وهما منقطعتان فذاك يدل على انقطاع العقاب والثواب معا . وآية « ان الله لا يغفر أن يشرك به ويغفر ما دون ذلك لمن يشاء » فانها ليست تفضلا أو تعلقا بالمشيئة أو اضافة المغفرة الى البيان . وآية « ان الله يغفر الذنوب جميعا » لا تكون للكفرة وللمؤمنين سواء . وقوله « وان ربك لذو مغفرة للناس على ظلمهم » هذا عزاء على الظلم ، ولا بد للتأويل وادخال التوبة ، وآية « نأذرتكم نارا تلظى لا يصلاها الا الاشقى الذي كذب وتولى » فى حاجة أيضا الى تأويل ، أما آية « ولا تيأسوا من روح الله انه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون » لا تسوى بين الكافر والفاسق ، الخيالى ص ١٤٩ ، التفتازانى ص ١٤٩ ، اليأس من الله كفر والامن من الله كفر ، النسفية ص ١٤٩ ، والخلاف أيضا مع مقاتل بن سليمان وجماعة من الخراسانية والكرامية يذهبون الى عدم عقاب الفاسق ولا المشرك ، ويدل على فساد مذهبهم العقل والشرع ، الشرح ص ٦٤٩ — ٦٥٠ ، ويرفض القاضى عبد الجبار قول الخالدي بأن للطاعة مزية على المعصية من حيث أن ما يستحق على الطاعة يجب فعله ولا يجوز الاخلال به ، وليس كذلك ما يستحق على المعصية فانه يجوز التفضل باسقاطه وعفوه . فلهذا صح أن ترد طاعات الفاسق عقاب معاصيه من الدوام الى الانقطاع . ويرد بأن هذه المزية ثابتة لسائر الطاعات على المعاصي ، الشرح ص ٦٧٠ — ٢٧٢ .

الذين تفوق سيئاتهم حسناتهم فينقطع الثواب ويدوم العقاب . ان الاعمال العظيمة أفعال استحقاق تطوى الصفائر في داخلها وتصبح من اللبم اقالة لذوى العثرات واعترافا بالضعف الانسانى(٥٧) .

ولكن هل يكون التصور وحده سببا للدوام حتى ولو كانت هناك أفعال سببا للانقطاع ؟ هل لا يغير مع الايمان معصية ولا ينفع مع الكفر طاعة ؟ وإيهما أكثر استحقاقا من حيث الدوام والانقطاع ، التخليد أو العفو ، المؤمن العاصى أم الكافر المطيع ؟ إيهما أكثر استحقاقا ، نظر بلا عمل أم عمل بلا نظر ؟ ان كثيرا من المسلمين قد لا يدخلون الجنة لانهم لا يستحقونها نظرا لمعاصيهم وان كثيرا من الكفار ليدخلون الجنة نظرا لطاعاتهم . وان جعل الخلود للكفرة وحدهم دون المؤمنين تعذيب للآخرين ، وانقاذ للذات وجعل مقياس الاستحقاق النظر دون العمل . ان التصور وحده ليس فعلا للاستحقاق فالتصور هو أساس للسلوك وموجه له ، ومادام السلوك قد خرج عن التصور يصبح التصور فارغا من غير مضمون . وان تعدد الاطر النظرية شرعى مادام يؤدى الى وحدة العمل . لذلك كان خبر الآحاد يورث الظن في النظر واليقين في العمل . ليس النظر وحده مقياس الاستحقاق دون العمل . والقول بأن المؤمن العاصى لن يذوق النار وأن الكافر المطيع لن يذوق الجنة قسوة وأنانية وغرور ، مثل قول اليهود بأنهم أبناء الله وأحبأؤه ، ينكر العمل الصالح ويخطط بين الظن النظرى واليقين العملى . ولا يمكن أن تكون الحجة في

(٥٧) قال الاصحاب : الناس في الآخرة ثلاثة أصناف (أ) سابقون مقربون يدخلون الجنة بلا حساب مثل الانبياء وأطفال المؤمنين والسقط بالإضافة الى ٧٠ ألف ، كل واحد يشفع في ٧٠ ألف فيهم عثمان وعكاشة بن محصن ! (ب) أصحاب اليمين كلهم مؤمنون ، وصاحب الذنب من المسلمين ، كلهم الى الجنة . ومنهم من بحاسب حسابا يسيرا وعذابا في مدة قصيرة ثم يذهب الى الجنة (ج) أصحاب الشمال كفرة كلهم كذبوا بالقيامة والبعثة وهم في النار ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، عند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، طلحة والزبير كافرين من أهل الجنة لانها من أهل بدر ، فأهل بدر وان كفروا فمغفور لهم لانهم بخلاف غيرهم ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ .

ذلك نفى الاستحقاق ، والا عدنا على بدء . فالاستحقاق ثابت عقلا وسعيا . ولا تكون الحجة اثبات الاستحقاق في الثواب دون العقاب قبل التوبة والتخلي عن شرط استحقاق العقاب وهو العناد والاصرار . أما التفضل فهو الغاء للاستحقاق وانكار للفعل . ان أقصى ما يمكن عمله هو دوام الاستحقاق ثوابا اذا كان الترجيح للحسنات على السيئات أو عقابا اذا كان الترجيح للسيئات على الحسنات . وقد تقام حجج جدلية لاثبات انقطاع عقاب المؤمنين ودوام عقاب الكافر مثل الحجة التي تعطى احتمالات ثلاثة : دخول صاحب الكبيرة الجنة بايمانه وهو باطل ، أو دخوله النار بكبيرته وهو باطل أو دخوله النار بكبيرته ثم الجنة بايمانه وهو الحق فالفعل هو المنتقطع والتصور هو الدائم ، العمل هو الجزء والنظر هو الكل . وكذلك حجة اثبات انقطاع العقاب على الفعل بدوام الثواب على التصور . وهذا كله يجعل الدوام والانقطاع خاضعين لقوانين شرعية مثل الاحباط والتكفير والموازنة وغيرها وهي كلها تقوم على حساب الانفعال وليس على مجرد التصورات (٥٨) . وقد يترك الامر كله جوازا عند

(٥٨) عند الاشاعرة العصاة من أهل الشهادة لا يدخلون في النار أبداً بديل النقل القطعي ، المسائل ص ٣٨١ — ٣٨٢ ، من كان مؤمناً لا يخلد في النار ، الانصاف ص ٥٣ — ٥٤ ، كما رفض ابن حزم القول بالتخليد ويقول من قال باسقاط الوعيد جملة ، والصحيح لديه اجمال جواز المغفرة وجواز العقاب ، الفصل ج ٤ ص ٧٠ — ٧٤ ، وعند بعض المرجئة لا تضر مع الاسلام سيئة كما لا ينفع مع الكفر حسنة . فكل مسلم ولو بلغ على معصية فهو من أهل الجنة لا يرى ناراً وانما النار للكفار . . . ومن دخل النار فانه مخلص فيها ، ومن كان من أهل الجنة فانه لا يدخل النار ، الفصل د ٤ ص ٦٨ ، وعند بعض المرجئة لا يضر مع الايمان معصية وأن الله لا يعذب الفاسقين ، اعتقادات ص ٧٠ الخلود في النار للكفرة خلافاً للقدرية والخوارج بخلود كل من دخل فيها ، الفرق ص ٣٤٨ ، ويقول بعض المرجئة من أصحاب بشر المريسى انه محال أن يخلد الله الفجار من أهل القبلة في النار ، وأنهم يصيرون الى الجنة أن أدخلهم الله النار لا محالة (ابن الراوندى) ، مقالات ج ١ ص ٢١١ —

الله دون غرض للدوام أو الانتقطاع وهو ارجاع للسمعيات انى العقليات ، وعود بالعدل الى التوحيد . وقد تخفف النار ويخفف العذاب ايثارا لانقطاع العقاب ودوام الثواب . وقد يصل حد تخفيف العذاب الى أن يكون العصاة المؤمنون في النار دون عذاب ودون استمتاع بالجنة . وقد يتقرر مبدأ الانتقطاع للعقاب كبدأ لا لاشخاص معينة (٥٩) .

٢١٢ ، وقال صنف من اهل السنة بدوام نعيم اهل الجنة على اهلها ودوام عذاب النار على الكفرة ، والخلود في النار لا يكون الا للكفرة ، الفرق ص ٣٤٨ ، وعند الاصحاب الله يخلد المؤمن الموفق للطاعات ويعذب الكافر وينقطع وعيد المؤمن ، الطوالع ص ١٢٣ ، عند اهل السنة ، والحسين النجار واصحابه ، وبشر بن غياث المريسي ، وأبى بكر بن عبد الرحمن بن كيسان الاصم البصري ، وغيلان بن مروان الدمشقي واصحابه ، ومحمد بن كرام واصحابه ، الكفار مخلصون في النار ، والمؤمنون كلهم في الجنة وان كانوا اصحاب كبائر ماتوا مصرين عليها . وهم طائفتان : طائفة تدخل النار ثم تخرج منها الى الجنة ، وطائفة لا تدخل النار اصلا ، لله ان يعذب من شاء من المؤمنين اصحاب الكبائر ثم يدخلهم الجنة ، وله ان يغفر لهم ويدخلهم الجنة دون ان يعذبهم ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ ، والذين سلموا بأن الفاسق من اهل الصلاة يدخل النار اختلفوا . فقال اهل السنة ان الله يعفو عن البعض والذين يدخلهم النار لابد وأن يخرجهم منها . وقالت المعتزلة عذاب الفاسق مؤبد ، المعالم ص ١٣٩ — ١٤٣ ، وعند اهل السنة والاستقامة ان الله يخرج اهل القبلة الموحدين من النار ولا يخلدهم فيها ، مقالات ج ١ ص ١٤٨ ، غير الكفار من العصاة ومتركبي الكبائر لا يخلد في النار ولكنه يدخل النار ، المواقيت ص ٣٧٨ — ٣٧٩ ، وعيد الكبائر عند الاشاعرة منقطع خلافا للمعتزلة والدليل على ذلك (ا) اما أن يدخل صاحب الكبيرة الجنة بايمانه ثم يدخل النار وهو باطل او لا يدخل احدىها وهو باطل او يدخل النار بكبريته ثم الجنة بايمانه وهو الحق (ب) ان فعل الكبيرة فلاستحقاق اما أن يبقى أو لا . فان بقى وجب اتصال الثواب وبالتالي الانتقال من النار الى الجنة وان لم يبق فهو محال لان انتفاء الباقي لطريان الحادث ليس بأولى من اندفاع الحادث لوجود الباقي ، ولو كانا ضددين لزم الدور ، ولان قانون الكم يقتضى عشرة انصبه ثواب في مقابل خمس عقاب وبسبب الاحباط والتكثير ، المحصل ص ١٧٢ — ١٧٣ .

(٥٩) يقول بعض الاشاعرة ان المؤمن لا تضره أو لا يدخل النار أو يخلد فيها وان كان فاسقا بعد أن يخرج من الدنيا مؤمنا . لا نقول حسناتنا

وقد ينقطع العقاب ويدوم الثواب عن طريق التخصيص والاستثناء

=
مقبولة وسيئاتنا مغفورة كقول المرجئة ولكن من عمل حسنة بشرائطها فإن الله يقبلها منه ويثيبه عليها ، وما كان من السيئات دون الشرك والكفر ولم يتب عنها حتى مات فهو أشبه الله أن شاء عذب وان شاء عفا ، الفقه ص ١٨٦ ، ندين بأنه لا تنزل أحدا من أهل التوحيد والمتمسكين بالإيمان من جنة ولا نارا إلا من شهد له الرسول بالجنة ، ونرجو الجنة للمذنبين ونخاف عليهم أن يكونوا بالنار معذبين ، الإبانة ص ١٠ ، وعند الأشعرى صاحب الكبيرة إذا خرج من الدنيا من غير توبة يكون حكمه إلى الله إما أن يغفر له برحمته وإما أن يشفع فيه النبي لقوله « شفاعتى لأهل الكبائر من أمي » ، وإما أن يعذبه بمقدار جرمه ثم يدخله الجنة برحمته ولا يجوز أن يخلد في النار لما ورد به السمع باخراج كل من في قلبه ذرة إيمان من النار . ولو تاب قد يقبل الله توبته لا عقلا بل سمعا ، فلو أدخل الله الخلائق جميعا الجنة لم يكن حيفا ولو أدخلهم النار لم يكن جورا لأنه المالك يتصرف فيها يشاء ، الملل ج ١ ص ١٥٣ — ١٥٤ ، مذهب أهل السنة والجماعة سيعفو الله عن بعض الفساق دون القطع على شخص معين ، اعتقادات ص ٧١ ، من مات مصرا على المعصية فلا يقطع العقاب بل أمره مفوض إلى ربه فإن عاقب فبعده وإن تجاوز عنه فبفضله وليس ذلك يتبع عقلا ولا شرعا . وهذا مذهب البصريين وبعض البغداديين ، الإرشاد ص ٣٩٢ ، ٣٩٣ ، عند المرجئة الأوائل يجوز لله أن يعفو عن الفاسق ويجوز أن يعاقب وهو رأى فاسد عقلا وشرعا ، الشرح ص ٦٥ — ٣٦٣ ، ويقولون أن أهل النار يكونون في النار بلا عذاب والفرق بينهم وبين أهل الجنة هو أن هؤلاء يستمتعون ، شرح الفقه ص ٦٥ ، والمرجئة أتباع ثوبان (الثوبانية) يقولون أن العصاة يلحقهم على الصراط شيء من حرارة جهنم ولكنهم لا يدخلون النار ، اعتقادات ص ٧٠ — ٧١ ، وتقول الخالدية أتباع خالد أن الله يدخل العصاة نار جهنم لكنه لا يتركهم فيها بل يخرجهم ويدخلهم الجنة ، اعتقادات ، ص ٧١ ، وما اتفق عليه الأشاعرة بوجه عام في العقائد المتأخرة أن المسلمين لا يعذبون ، كل فوج يدخل النار ويخرج منها لأنه يؤمن بالله ، المعالم ص ٢٣٨ — ٢٣٩ ، والله لا يغفر أن يشرك به ويغفر لنا دون ذلك لمن يشاء من الصغائر والكبائر ، النسفية ص ١٢ ، شرح التفتازاني ص ١٢٠ — ١٢١ ، حاشية الأسفرائني ص ١٢٠ — ١٢١ ، وبجوز العقاب على الصغيرة والعفو عن الكبيرة إذا لم تكن عن استحلال ، والاستحلال كفر ، النسفية ص ١٢١ — ١٢٢ ، لا يخلد المسلم صاحب الكبيرة في النار بل يخرج آخرها إلى الجنة العضدية ج ٢ ص ٢٦٩ ، شرح الدواني ج ٢ ص ٢٦٩ ، أهل الكبائر من المؤمنين

واعتبار آيات الوعد من المحكمات وآيات الوعيد من المتشابهات بها عموم وخصوص . صحيح أن ذلك أقرب الى التفسير الانسانى ، فالغاية من الوحي مصلحة الانسان لا عقابه ومع ذلك فالخطورة هو التأويل بالتخصيص والاستثناء لحساب فئة دون فئة . ويكون سلاحا ذا حدين توجهه كل فئة الى خصومها . وان تعميم النصوص أو تخصيصها انما يخضع فى حقيقة الامر الى البواعث والافكار والى المصالح والاهواء أكثر من خضوعه لقواعد اللغة . تأتى قواعد اللغة لتأييد الباعث والفكرة وليس لطردها . لذلك يستحيل أن يكون فى العموم استثناء أو تخصيص لان ذلك يقضى على قانون الاستحقاق . فالاستثناء أو التخصيص يدل على الاثرة والانانية ، اخذ الثواب وترك العقاب ، دوام الثواب وانقطاع العقاب ، ثواب الانا وعقاب الغير . ولماذا لا يكون فى الثواب أيضا تخصيص واستثناء وأن يكون الهدف من ذلك التشجيع على الخير وتقوية الباعث عليه ؟ ولو كان الوعيد منقطعا أو غير واقع لكان ذلك دافعا للناس الى الاثم وتشجيعا لهم عليه . وما هى انواع الافعال التى يكون فيها التخصيص ، حقوق الله أم حقوق العباد ؟ لو جاز فى حق الله فهل يجوز فى حق العباد ؟ وأى نوع من أفعال العباد يجوز فيها الاستثناء : القتل ، اكل أموال الناس بالباطل ، والظلم والطغيان ؟ وهل اهل الصلاة كلهم مستثنون بصرف النظر عن أعمالهم ؟ وهل القرآن أساسا على الخصوص ثم بعد ذلك يحمل على العموم أو أنه على العموم ثم يحمل بعد

=
لا يخادون فى النار النسيئة ص ١٢٣ وقد عبر عن ذلك أيضا شعرا :
اذ جائز غفران غير الكفر فلا تكفر مؤمنا بالسوزر
ومن يمت ولم يتب من ارتكب فأمره مفوض الى ربه
وواجب تعذيب بعض ارتكب كبيرة ثم الخلود مجتنب
الجوهرة ج ٢ ص ٨٨ — ٩٠ ، التحفة ص ٨٩ — ٩٠ ، الاتحاف ص ١٥١ ،
الاصول ص ١٩٧ — ١٩٩ ، الارشاد ص ٣٨٩ .

ذلك على الخصوص (٦٠) ؟ وقد يعنى الخصوص الاستثناء والحساباة

(٦٠) هذا هو أيضا موقف المرجئة بوجه عام . فقد اختلفت المرجئة في الاخبار اذا وردت من قبل الله وظهرها ظاهر العموم على سبع فرق (أ) اذا جاء الخبر من الله أن يعذب القاتلين والآكلين أموال اليتامى ظلما واشباههم من أهل الكبائر وقفنا في عذابهم فجائز أن يخبر الحكيم الصادق بالخبر ثم يستثنى منه فيكون له أن يفعل ولا يفعل الاستثناء ويكون صادقا . وإن هو لم يفعل لا يكون مستنكرا في اللغة ولا كذبا ، وهؤلاء هم الذين يزعمون أن الاستثناء ظاهرة (ب) الوعد ليس فيه استثناء والوعيد فيه استثناء مضر ، وذلك جائز في اللغة عند أهلها لأن الرجل قد يوعد عبده أن يضربه ثم يعفو عنه (ج) الاخبار اذا جاءت ومخرجها عام فسمعتها السامع وكان الخبر وعدا أو وعيدا ولم يسمع القرآن كله والاخبار المجتمعة عليها كلها فالخبر عام ، ويجوز أن يكون خلاف ذلك . اذا انفرد الوعد وانفرد الوعيد فكل منهما عام . واذا لم ينفردا فأحدهما مستثنى من الآخر فلا يجتمعان في رجل واحد لأن ذلك تناقض (د) عند محمد بن شبيب أجازت اللغة الخبر العام . وقد تكون آية الوعيد خاصة في بعض أهل الطباقة من القاتلين والقاذفين وأكل أموال اليتامى ، ولا يجوز أن يعفو عن جرم ويعفو عما هو أعظم جرما (هـ) ليس في أهل الصلاة وعيد ، وإنما الوعيد في المشركين . الوعد من الله واجب للمؤمنين ، والله لا يخلف وعده ، والعفو أولى بالله والوعد لهم . لا ينفع مع الشرك محل ولا يضر مع الإيمان معصية ، ولا يدخل أحد من القبلة في النار طبقا لعلماء اللغة من أخبر الله أنه يثيبه أثابه ، ومن أخبر أنه يعاقبه من أهل القبلة لم يعاقبه ولم يعذبه كرما منه . وكانت العرب تمدح أنجاز الوعد والعفو عما توعدت عليه ، فخلافا للوعيد حسن عند العرب . قال أبو عمر بن العلا قالت العرب إن الكريم اذا أوعد عفا واذا وعد أوفى فهذا من الكرم وليس من الخلق المذموم

وانى وأن واعدته أو أعدته خلف ايعادى ومنجز موعدى

(ز) القرآن على الخصوص الا ما أجمعوا على عمومته وكذلك الامر والنهي ، الفصل ج ٤ ص ٧٦ — ٧٧ ، الفرق ص ٣٦٤ — ٣٦٥ ، كما اختلفت المرجئة في الامر والنهي هل هما على العموم على مقالتين (أ) على الخصوص حتى تأتي دلالة العموم (ب) على العموم الا ما خصته دلالة ، مقالات ج ١ ص ٢١٠ ، وعند زهير الاثرى هما على الاستثناء مثل المرجئة ، مقالات ج ١ ص ٣٢٦ ، اذا تعارضت الآيات في الوعد والوعيد خصصنا آيات الوعيد بآيات الوعد أو جمعنا بينهما فيعذب العاصي مدة ثم يغفر له ويدخل الجنة . لا يقال فاسق على الإطلاق بل فسق ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٣ ، الآيات مخصوصات عموماتها ، النهاية ص ٤٧٦ — ٤٧٧ ، لا تخصيص في آيات الوعيد اذ لا شبهة في آيات الوعد بدخول المؤمنين في الجنة ، حاشية

والتحيز وهو نقض لقانون الاستحقاق . فاذا غفر الله لواحد غفر للجميع
واذا عوقب واحد عوقب الجميع . فلا مجال للاختصاص مادام الكل في
المقياس النظري واحدا الا اذا تصورنا اختلافا في درجات المعرفة والفهم .
وهنا يكون الحساب على أعمال الشعور الخالصة وليس على أعمال
الجوارح أى الافعال فى العالم . وكيف يغفر للجميع فيستوى صاحب
الذنوب الكثيرة مع صاحب الذنوب القليلة ؟ على أقصى تقدير يغفر للاكثر
ثوابا والاقل عقابا ، وهو أقرب الى العقل . وان ارجاع الموضوع الى
مشيئة الله لهو وقوع فى الارضاء دون حل للأشكال العقلية وعود بالعدل
الى التوحيد . بل ناقض التخصيص والاستثناء التوحيد لجعلها المشيئة
خاصة بفرد دون فرد فى حين أنها عامة لكل الافراد . والعدل يقتضى
معاملة الافراد جميعا تحت قانون واحد مع الاخذ بعين الاعتبار المواقف
الخاصة لكل فرد ، المراعاة ضمن القانون العام والتى تكون فيها
الاولوية أيضا للفعل الانسانى فى التوبة (٦١) . والحقيقة أنه لا يمكن رد

الكلنبوى ص ١٩٧ ، هى مقيدة بشروط شرطها الله وتقارير فى علمه وارادته ،
حاشية المرجانى ص ٢٠٠ ، التركيز على الفاظ الخصوص ، اللع ص
١٢٧ — ١٣١ .

(٦١) عند محمد بن شبيب ويونس والناشئ ان عذب الله واحدا
من أصحاب الكبائر عذب جميعهم ولا بد ثم أدخلهم الجنة وان غفر لسواه
غفر لجميعهم ولا بد . وعند طائفة أخرى يعذب من يشاء ويغفر لمن يشاء
وان كانت ذنوبهم كثيرة مستوية ، وقد يغفر لمن هو أعظم جرما ويعذب من
هو أقل جرما ، الفصل ج ٤ ص ٦٨ — ٧٠ ، وعند المرجئة أصحاب
أبى شمر ومحمد بن شبيب جائز أن يدخلهم الله النار وجائز أن يخلدهم فيها
ان أدخلهم وجائز ألا يخلدهم . وقال أصحاب غيلان : جائز أن يعذبهم الله
وجائز أن يعفو عنهم وجائز ألا يخلدهم . فان عذب أحدا عذب من ارتكب
مثل ما ارتكبه وكذلك ان خلده وان عفا عن أحد عفا عن كل من كان مثله .
وقال البعض من المرجئة : جائز أن يعذبهم وجائز ألا يعذبهم ، وجائز أن
يخلدهم ولا يخلدهم ، وأن يعذب واحدا ويعفو عن كان مثله . كل ذلك
لله أن يفعله ! مقالات ج ١ ص ٢١١ — ٢١٢ ، واختلفت المعتزلة : هل
يجوز فى العقل أن يغفر الله لعبده ذنبا ويعذب غيره على مثله ؟ أجازه
الجبائى وذمه أكثرهم ، مقالات ج ١ ص ٣٠٩ .

كل شيء الى المشيئة الالهية كما هو الحال في الارزاء وفي الوقت نفسه اصدار احكام على منع التخليد للكفرة وعدم تخليد المؤمنين في النار . كما ان الارزاء وقوع في مقياس مزدوج بالنسبة للكافرين وللمؤمنين ، اثباتا لدوام العقاب للكافرين وبانقطاعه عن المؤمنين . ولما كان الارزاء يعتمد أساسا على روايات وليس على براهين عقلية فقد ظهر عدم اتساق بين ادخال الجنة للمؤمنين العصاة في النهاية وبين تعذيبهم ، بين دوام الثواب وانقطاع العقاب ، بين التخفيف والتخليد ، بين القول بانقطاع العقاب ورفض الاحباط والتكفير والموازنة التي تحاول فهم الانقطاع من داخل الدوام حتى ينقطع العقاب ويدوم الثواب (٦٢) . لذلك كان الاقرب الى العقل هو اثبات الدوام للاستحقاق ثوابا كان أم عقابا ايثارا للعدل حتى

(٦٢) عند أبي مروان ، وغيلان الدمشقي . وأبى شهر ، ويونس بن عريان ، والفضل الرقاشي ، ومحمد بن شبيب ، والعتابي ، وسالحي قبة ، لو عفا الله عن عاص في القيامة عفا عن كل مؤمن عاص هو هو في مثل حاله وان أخرج من النار واحدا أخرج من هو في مثل حاله . ومن العجيب أنهم لم يجزموا بأن المؤمنين من أهل التوحيد يخرجون لا محالة من النار . وعند مقاتل بن سليمان المعصية لا تضر صاحب التوحيد والايمن وأنه لا يدخل النار مؤمن . وعند بشر المريسي ان أدخل أصحاب الكبار النار فأنهم سيخرجون عنها بعد أن عذبوا بذنوبهم وأما التخليد فمحال وليس بعدل ، المثل ح ٢ ص ٦٣ — ٦٤ ، وجهلة قول أصحاب الحديث وأهل السنة أنهم لا يشهدون على أحد من أهل الكبار بالنار ولا يحكمون بالجنة لأحد من الموحدين ، ان شاء عذبهم وان شاء غفر لهم . والله يخرج قوما من الموحدين من النار ، مقالات ج ١ ص ٣١٢ ، كان أصحاب الرسول يقولون : لا ينزل أحد من أهل التوحيد جنة ولا نارا ، الرد والتنبيه ص ١٥ ، الكفار لا ينفعهم احسان مع الكفر ولا يخرجون من النار ، والموحد لا تضره سيئة مع اثبات التوحيد ولا يخلد في النار ، الانصاف ص ٥٤ ، وعند ابن حزم من لقى مسلما تائباً عن كل كبيرة أو لم يكن عمل كبيرة قط فسيئاته كلها مغفورة وهو من أهل الجنة لا يدخل النار ولو بلغت سيئاته ما شاء الله ان يبلغ ، الفصل ج ٤ ص ٦٩ .

ولو أدى ذلك الى التضحية بالعفو (٦٣) . كما أن اعتبار الآيات للترغيب والترهيب قضاء على موضوعية الوعيد وشموله واستقلاله وإن كان يدل على أن الهدف منها هو التأثير في النفوس وتوجيه السلوك وليس الاستحقاق المادي ثوابا كان أم عقابا . وليس القصد من العقاب منفعة الله أو الإضرار بالإنسان والإجحاف به لانه ليس مسؤولا عن أفعاله

(٦٣) هذا هو موقف المعتزلة . فعند واصل بن عطاء وعمرو بن عبيد ، المحكمات ما أعلم الله من عقابه للفساق وما أشبه ذلك من آيات الوعيد ، والمتشابهات ما أخفى الله عن العباد عقابه عليها ولم يبين أنه يعذب عليها كما بين في المحكم ، مقالات د ١ ص ٢٦٩ ، الأصول ص ٢٢١ — ٢٢٢ ، وأجمعت المعتزلة القائلون بالوعيد أن الأخبار اذا جاءت من عند الله ومخرجها عام فلبس بجائز الا أن تكون عامة في جميع أهل الصنف الذي جاء فيهم الخبر من مستطهم ومحرهم . وقالوا أنه لا يجوز أن يكون الخبر خاصا أو مستثنى منه ، والخبر ظاهر الأخبار والاستثناء والخصوصية ليسا بظاهرين . لا يجوز أن يكون الخبر خاصا وقد جاء عاما . الا ومع الخبر ما يخصه أو تكون خصوصية في العقل . ولا يجوز أن يكون خاصا ثم تجيء الخصوصية بعد الخبر ، مقالات د ١ ص ٣٠٩ — ٣١٠ ، ويدافع المعتزلة عن العموم ضد الاستثناء والتخصيص باعتبارهما إخراجا للكلام عن معناه ، والفاظ العموم مثل « من » ، الشرح ص ٦٥١ — ٦٦٠ ، والمخالفة تقتضي اما في أصل الوعيد أو أن الله يخلق وعيده وبالتالي يجوز في الوعد ، الشرح ص ١٣٦ — ١٣٧ ، واختلف المعتزلة اذا سمع السامع الخبر وظاهره العموم وليس في العقل ما يخصه على مقالتين : أ — أن يفت في عمومته حتى يتصفح القرآن والاجماع والأخبار فان لم يجد قضى بعمومه (النظام) ب — الإبقاء على العموم في جميع ما يلزم الاسم اعتمادا على اللغة . فلو كانت خاصة للزم نزول خصوصها معها ، مقالات د ١ ص ٣١٠ ، ويشارك بعض أهل السنة في عموميات الوعيد من حيث المبدأ والدليل عموم آيات الوعد والوعيد والاحاديث ، حاشية الكلبي ص ١٩٤ ، شرح التفازاني ص ١٠٣ ، ويرفض بعض أهل السنة خصوص الآيات ويقولون بالعموم مثل المعتزلة . فعند الخليلي أن هذا القول في غاية الفساد لان الوعيد قسم من أقسام الخبر فاذا جوز على الله الخلق فيه فقد جوز الكذب على الله . وهذا خطأ عظيم بل يقرب أن يكون كفرا فان العقلاء أجمعوا على أنه تعالى منزّه عن الكذب ولأنه اذا جاز عليه الخلف في الوعيد كرها فلم لا يجوز الخلف في وعيد الكفار والقصص والأخبار لغرض المصلحة ؟ ومعلوم أن فتح هذا الباب يفضي الى الطعن في القرآن وكل الشريعة ، حاشية الخليلي ص ١٩٨ .

بل القصد منه التأكيد على نتائج الأفعال كجزء من الأفعال ذاتها ومسؤولية الإنسان عنها . فلو وقع الضرر بالإنسان من أفعال الغير فإن الغير يتحمل مسؤولية هذا الضرر ولا يرضى الإنسان إلا بأن يوقع العقاب على من أساء إليه (٦٤) . قد يكون التخليد في النار يأسا وتشاؤما وقسوسة ، خاصة إذا كان رخص التخليد للمؤمنين والكفار على السواء ولكنه يكون استحقاقا . ودوام الاستحقاق أكثر دفعا للإنسان وحشا له على تجدد الفعل عن طريق التوبة أى قطع العقاب ودوام الثواب (٦٥) . وهل من الصالح العام التشكك في عقاب مرتكب الكبيرة ، وما أكثر القتل وسفاكي الدماء وناهبي أموال اليتامى ظلما والمستعبدين رقاب الناس ؟ ان العقاب على الكبائر نتيجة للفعل وليس حقا للمالك ، فالإنسان لا يملكه أحد بل هو فعله ، والا ضاعت العلاقة الضرورية بين الفعل والاثار أو بين العلة والمعلول . ان إبطال عقاب فاعل الكبيرة يناقض العقل والعدل ويثبت اللامعقول والظلم . وهو يناقض أيضا للعادة ولحكمة الشعوب ولطبائع الأشياء كما بدت في الأمثال العامة وخبرات البشر . وهو يناقض للشرع

(٦٤) القول بأنها انشاءات وترغيب خروج عن السبيل وروم لتحريف الكلم عن مواضعه وأى ضرر في أن تعتقد أن الحق صادق فيها أخبر به وأنه لا محالة واقع لما أنه قد علمه فأخبر به ، حاشية محمد عبده ص ١٧٧ ، من الناس من قال ان الوعيد للتخويف دون فعل الايلام لوجوه

أ — العقاب جزء خال من النفع فيكون قبيحا ب — يقول الإنسان يوم القيامة : ان كانت التكاليفات التي عصيت فيها خالية من الحكمة والغرض كان التعذيب على تركها لا يليق بالرحمة ، وان اشتملت على الحكمة والغرض العائد الى الله فهو محتاج الى الإنسان ، وان عادت المنفعة الى الإنسان فإن التقصير في حق الإنسان ولا يليق بالحكيم تعذيب من قصر في حق نفسه د — كل أفعال العباد من موجبات أفعال الله فكيف يحسن التعذيب ؟ وهى حجة الجبرية ، المعالم ص ١٣٦ — ١٣٨ ، وقد شارك الرازي المعتزلة في أن الله واجب الصدق وممتنع الكذب في الوعد والوعيد وفساد القول بأن خلف الوعيد مدح لله فجواز الخلف تجويز للكذب في كل شيء ، المسائل الخمسون ص ٣٧٨ .

(٦٥) وقلنوا الناس من رحمة الله وأيسوهم من روحه ، وحكموا على العصاة بالنار والخلود فيها ، اللمع ص ٧ — ٨ ، شدة الوعيد في القنوط ، الكتاب ص ١١٠ .

لان الشرع يستلزم التوبة قبل العفو ، والندم قبل المغفرة . وان العفو قبل التوبة والمغفرة قبل الندم ليس مظهرا من مظاهر الكرم والمروءة بل هو جور وظلم وعطاء لمن لا يستحق . ان الغاية من عقاب المسيء هى التربية والاعداد ، وان ابطال العقاب ينقض التربية ويجعل الاساءة طبيعة . صحيح ان العفو اقرب الى الطبيعة الخيرة من العقاب واكن ليس قبل تربية الشعور . ان العفو عن المسيء قبل ادراكه معنى الاساءة قد يلجأ الى الاساءة من جديد لانها لم تكلفه شيئا من ضرر او عقاب مادام العفو قائما كما هو الحال فى الاخلاق اليهودية التى تجعل بنى اسرائيل ابناء الله وأحباءه وبالتالي لن يعاقبهم الله مهما بلغت اساءاتهم ومعاصيهم . ان اثبات دوام العقاب للمسيء ليس موجها ضد الخصوم ، ضد الكافرين من المؤمنين ، وضد الفرق الهالكة من الفرق الناجية ، وبالتالي لبس سلاحا دينيا فى خصومات سياسية بل هو اقرار للعسل واثبات للاستحقاق (٦٦) .

٣ — متى يسقط الاستحقاق ؟

لا يسقط الاستحقاق الا فى حالتين . الاولى طبقا لقانون الموازنة

(٦٦) يضع اهل السنة خصومهم من القدرية والخوارج فى انوار مع الكفار مخلصون فى النار وكذلك تفعل باقى الفرق مع خصومهم . فقد اختلفت المعتزلة بأى شيء يعلم اهل الكبائر على ثلاثة أقاويل ا — بالتنزيل ب — بالتأويل ج — من قبل أن اهل الفسوق مستحقون عند اهل الصلاة أى أعداء الله أى من اهل النار ، مقالات د ا ص ٣١٠ — ٣١١ ، وأجاز الشيببب والخالدى من القدرية المغفرة لاهل الكبائر فى موافقهم ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، وقال الخوارج ان مخالفهم كفر فى النار كما أن أصحاب الذنوب من موافقيهم كفر فى النار ، وثبت فرقة من الروافض الوعيد على مخالفهم ، ويقولون أنهم يعذبون ، ولا يقولون باثبات الوعيد فيمن قال بقولهم ، ويزعمون أن الله يدخلهم الجنة ، وان أدخلهم النار أخرجهم منها . ورووا فى ذلك عن أثمتهم أن ما كان بين الله وبين الشيعة من المعاصى سألوا الله منهم فصفح عنهم ، وما كان بين الشيعة والناس من المظالم شفّعوا اليهم حتى يصفحوا عنهم ، مقالات د ا ص ١٢٠ .

بشقيه ، الاحباط والتكفير ، والثانية في حالة التوبة (٦٧) . ولا يكون الاسقاط للثواب على الاطلاق حرصا على منفعة العباد لكن بكون الاسقاط للعقاب وحده . بل ان الاحباط والتكفير ليسا اسقاطا للثواب بل هو اسقاط للعقاب برفع ما يعادله من الثواب . العفو اذن بهذا المعنى وفي هاتين الحالتين ممكن ، بعد الموازنة والتوبة وليس قبلهما . وبالتالي يكون مشروطا بالحسنات التي توافى السيئات في حالة التكفير أو في حالة عقد العزم والنية في حالة التوبة . وما فائدة التوبة اذا تمت المغفرة دونها ؟ لا يحدث العفو قبل الندم ولا تقع المغفرة قبل التوبة لان فعل الله مشروط بفعل الانسان وتال له . واذا جاز العفو عن الصفائر بلاثوبة فانه لا يجوز العفو عن الكبائر دونها (٦٨) . ولا يكون العفو باطلاق بل

(٦٧) ما يؤثر في اسقاط الثواب والعقاب . اعلم أن الثواب يسقط بوجهين أحدهما بالندم على ما أتى به من الطاعات والثاني بمعصية هي أعظم منه ولا ثالث لهذين الوجهين إذ لا يسقط الثواب باسقاط الله البتة . أما العقاب المستحق من جهة الله فانه يسقط بالندم على ما فعله من المعصية أو بطاعة هي أعظم منه ، الشرح ص ٦٤٢ — ٦٤٤ ، لا يجب العقاب عند الاكثرين ، وجوب الثواب لان الثواب لا يجوز حبطه والعقاب يجوز اسقاطه عند البصريين وطوائف من البغداديين . ولكن المعنى بكونه مستحقا عندهم أن يحسن لوقوعه مستحقا . ولو لم يكن كذلك لما حسن العقاب على التأييد ، الارشاد ص ٣٨١ .

(٦٨) عند الاشاعرة يجوز العفو عن الصفائر والكبائر بلا توبة ، العضدية د ٢ ص ٢٧٠ ، والمراد بالعفو ترك عقوبة المجرم والسيتر عليه بعدم المؤاخذه ، شرح الدواني د ٢ ص ٢٧٠ ، في أن الله يعفو عن الكبائر ، المواقف ص ٣٨٠ ، وعند محمد بن شبيب البصري ، والصالحى ، والخالدي من شيوخ المعتزلة وهم واقفية في وعيد مرتكب الكبائر بجوز من الله مغفرة ذنوبهم من غير توبة ، الفرق ص ١١٦ ، والعفو يتحقق بترك العقاب المستحق ، فقد أمر الله النبي بالاستغفار لذنوب المؤمنين ، وهو غير عام في الاعيان ولا في الازمان ، الطوالع ص ٢٥ ، والنجارية وأهل السنة متفقان في أبواب الوعيد وجواز المغفرة لاهل الذنوب وفي أكثر أبواب التعديل والنجوير ، الفرق ص ٢٠٨ ، أما عند باقى المعتزلة فاذا كان العفو عن الصفائر قبل التوبة فان العفو عن الكبائر بعسدها ، المواقف ص ٣٨ ، الطوالع ص ٢٢٥ ، وعند البغداديين لا يحسن من الله اسقاط العقاب بل يجب عليه أن يعاقب المستحق للعقوبة لا محالة ،

بتخصيص كل حالة على حدة . واذا جاز العفو في ذنب في حق الله فهذا حق الله في العفو عنه . أما الذنب في حق العباد فالعفو عنه لا يكون بلا تعويض (٦٩) . وهل يستوى العفو عن الحاكم والمحكوم ، وعن الغنى والفقر ، وعن القوى والضعيف ، وعن الظالم والمظلوم ، وعن القاهر والمقهور ؟

(١) الموازنة (الاحباط والتكفير) : ويعتمد القول بالموازنة على ربط آيات الوعيد بآيات العفو (٧٠) . وتعنى وضع الحسنات والسيئات ، الطاعات والمعاصي في ميزان واحد . فاذا رجحت الحسنات والطاعات يخضم منها السيئات والمعاصي وهذا هو التكفير وبالتالي يسقط العقاب ويدوم الثواب . أما اذا رجحت السيئات والمعاصي فانه يخضم منها الثواب ، فينقطع الثواب ويدوم العقاب وهذا هو الاحباط . وقد تدخل

الشرح ص ٦٤٤ ، وقد أوجبت البغدادية على الله أن يفعل بالعصاة ما يستحقونه لا محالة . وقالت لا يجوز أن يعفو عنهم فصار العقاب عندهم أعلى حالا في الوجوب من الثواب فان الثواب لا يجب الا من حيث الجود وليس هذا في العقاب فانه يجب فعله بكل حال ، الشرح ص ٦٤٤ — ٦٦٧ ، وشبهة البغداديين أن العقاب لطف من الله ، واللفظ مفعول بالملكف ، إذن العقاب واجب . وعند القاضي عبد الجبار يحسن من الله أن يعفو عن العصاة وأن لا يعاقبهم غير أنه أخبرنا أنه يفعل بهم ما يستحقونه ، الشرح ص ٦٤٤ .

(٦٩) اختلفت المرجئة في عفو الله عن ما بينه وبين العباد من مظالم على مقالتين أ — ما كان من مظالم العباد فانها العفو من الله عنهم وفي يوم القيامة اذا جمع الله بينه وبين خصمه أن يعوض المظلوم بعوض فيهب لظالمه الجرم فيغفر له ب — العفو عن جميع المذنبين في الدنيا جائز في العقول ، ما كان بينهم وبين الله وما كان بينهم وبين العباد ، مقالات د ١ ص ٢١٤ .

(٧٠) وذلك عند المعتزلة والخوارج ورفض ابن حزم لذلك فالسيئة لا تحبط الحسنة والإيمان لا يسقط الكبائر ، الفصل ج ٤ ص ٧٠ — ٧٣ ، الاعمال لا يحبطها الا الشرك أو الموت ، الاصول ص ٤٤ ، كما رفض الشهرستاني ثانون الاحباط ضد المرجئة والوعيدية فالقول بأن المعاصي تحبط الطاعات ليس بأولى من أن الطاعات ترفع المعاصي .

التوبة مع الموازنة في التكفير الشامل . والاحباط والتكفير هما أساسان مغفرة أهل الكبائر . وهما للأعمال وليساً للتصورات . فالإيمان لا يكفر السيئات والكفر لا يحبط الأعمال . وكلاهما يحدثان في حياة الإنسان وليس بعد الموت ، في الدنيا وليس في الآخرة ، فالدنيا دار استحقاق . وكلاهما يحدث بالنسبة لاستحقاق الثواب والعقاب في الآخرة وليس في الحدود الدنياوية والا لتعطلت الحدود (٧١) . ويثبت الاحباط والتكفير نتيجة للتخليد والدوام . فالمكلف إما أن يستحق الثواب فيثاب أو يستحق العقاب فيعاقب أو لا يستحق الثواب ولا العقاب فلا يثاب ولا يعاقب وهذا محال . وقد يستحق الثواب والعقاب فيثاب ويعاقب دفعة واحدة وهو محال أيضا . وبالتالي لم يبق إلا أن يؤثر الأكثر في الأقل ، وهو المطلوب (٧٢) . ويتداخل قانون الموازنة مع قانون العوض في العقاب . فالتكفير عوض عن العقاب والاحباط عوض عن الثواب (٧٣) .

(٧١) بنى المعتزلة الاحباط على استحقاق العقاب ومنافاته للثواب ، احباط الطاعات بالمعاصي ، المواقف ص ٢٧٦ — ٣٨٠ ، الفصل د ٤ ص ٦٩ — ٧٠ ، واتفقت معتزلة البصرة وبغداد على وجوب احباط الطاعات بالفسوق وقبول التوبة ، الارشاد ص ٢٨٩ ، الاصول ص ٢٤٢ — ٢٤٤ ، يثبت الثواب بطريقة الكثرة حتى ولو كان العقاب أكبر لحبط به الثواب . ولو تساويا سقطا جميعا ، الشرح ص ٢٧٠ — ٢٧٢ .

(٧٢) تلك حجة الشيخين أبي على وأبي هاشم ، ولا يختلفان إلا في كيفية الوجوب سمعا وعقلا أو سمعا فقط ، الشرح ص ٦٢٥ — ٦٢٦ .

(٧٣) سوى أبو على بينهما بينما فرقهما أبو هاشم ، فالثواب يحبط بالعقاب لانهما يستحقان على الدوام وإن كان الأول على سبيل التعظيم والاجلال والثاني على سبيل الاستحقاق والاتكال . وهذا غير ثابت في العوض مع العقاب . فالعوض لا يستحق دائما وليس مستحقا على سبيل التعظيم والاجلال . والعوض والعقاب كلاهما يستحقان من الله إن شاء الله ، وفرع على ما يستحق من العوض في الدنيا ، وإن شاء في عرصات القيامة ، وإن شاء جعله تخفيفا من عقابه ، الشرح ص ٦٢٦ — ٦٢٧ ، الاحباط والتكفير يقدمان في الطاعة والمعصية عند أبي على وفي الثواب والعقاب عند أبي هاشم . وعند هشام بن عمرو والفوطي وعباد من أطلع الله جميع عمره وقد علم أنه يأتي بما يحبط أعماله ولو بكبرة لم يكن مستحقا للوعد وكذلك على العكس ، الملل د ١ ص ١٠٩ — ١١٠ .

وللاحباط والتكفير عدة موازين طبقا للكم والكيف . اذ لا يمكن احباط الطاعات كلها بمعصية واحدة ولا يمكن التكفير عن المعاصي كلها بطاعة واحدة . هناك مقاييس عدة للموازنة طبقا للعدد أى الكم المنفصل ، وطبقا للشدة والتوتر والعمق أى الكيف وربما أيضا طبقا للجهة أى الضرر والنفع المادى والمعنوى وطبقا للاضافة أى مقدار الضرر والنفع بالنسبة للفرد والجماعة (٧٤) . وتدخل التوبة والشفاعة كعنصرين فى الموازنة . فالتوبة من الكبائر تغفر كل السيئات مهما بلغت ويكون صاحبها من أهل الجنة ، فالكبير يجبر الصغير ، واذا لم تتم التوبة من الكبائر فالموازنة . ومن رجحت حسناته على سيئاته وكبائره فانها تسقط ، وهو من أهل الجنة لا يدخل النار . وان استوت حسناته على كبائره وسيئاته فهؤلاء أهل الاعراف ، وقفة امام النار ولا يدخلونها ثم يدخلون الجنة . ومن رجحت كبائره وسيئاته حسناته فهم مجازون بقدر ما رجح لهم من الذنوب من لفحة واحدة الى خمسين ألف سنة فى النار ثم يخرجون الى الجنة بالشفاعة للرسول وبرحمة الله ! وكلهم يجازون بالجنة بما فضل لهم من الحسنات . ومن لم يفضل له حسنة من أهل الاعراف فدونهم . وكل من

(٧٤) يتفق الخوارج مع المعتزلة فى قانون الاحباط . فمن قارف ذنبا واحدا ولم يوفق للتوبة حبط عمله ومات مستوجبا للخلود فى العذاب الاليم ، الارشاد ص ٣٨٥ ، قال جبهور المعتزلة : معصية واحدة تحبط جميع الطاعات حتى أن من عبد الله طول عمره ثم شرب جرعة خمر فهو كمن لم يعبد له أبدا ! أما أبو هاشم فيوازن بين الطاعات والمعاصي . فأيهما أرجح أحبط الآخر ، المواقف ص ٣٧٩ — ٣٨٠ ، وكانت الاسماعيلية تقول باخساض الحسنات مع السيئات ، التنبيه ص ٣٢ ، وذهب المعتزلة الى أن الكبيرة الواحدة تحبط ثواب الطاعات وان كثرت نظرا لاجباط الكبيرة لثواب الطاعات . وعند الجبائى وابنه ، الزلات تحبط ثواب الطاعات اذا أربت عليها ، وان أربت الطاعات درأت السيئات وأحبطتها . لا ينظرون الى أعداد الطاعات والزلات وانما الى مقادير الاجور والاقدار ، فسررب كبيرة يغلب وزرها أجر طاعات كثيرة العدد . ولا مانع أن يتساءل المعتزلة : هل يبلغ ثواب الطاعات حد يصير عقاب الكبيرة مكفرا فى جزئها ؟ هل يبلغ أحدنا ثواب بعض الانبياء ؟ الشرح ص ٨٠٠ — ٨٠١ .

خرج من النار بالشفاعة وبرحمة الله فهو سواء في الجنة مما رجحت له حسنة فصاعداً . فالشفاعة هنا بعد الاستحقاق وليس قبله ، وتغليب للخير على الشر ، والعفو على العقاب ، وللرحمة على العدل (٧٥) . ولا يعنى القول بالاحباط أنه لو جمع المكلف بين الطاعات والمعاصي أن يكون مثابا معاقبا في حالة واحدة وذلك لان كل واحد منها يسقط الآخر فإذا سقط الأقل بالاكتر لم يجب ذلك . فالقسانون هو اسقاط الأقل بالاكثر . ولكن ما العمل اذا استوى الطرفان ؟ هؤلاء هم أهل الاعراف لهم وقفة أمام النار ولا يدخلونها بل يدخلون الجنة . ومن رجحت كبائره وسيئاته بحسناته فهم مجازون بقدر ما رجع لهم من الذنوب من لفحة واحدة الى بقاء ٥٠٠٠ سنة في النار ثم يخرجون منها الى الجنة بشفاعة الرسول ورحمة الله بقدر ما بقى لهم من حسنات ! وما لم يفضل له حسنة من أهل الاعراف فمن دونهم . وكل من خرج بالنار بالشفاعة وبرحمة الله فهم كلهم سواء في الجنة ، حسنة فصاعداً ! فهل هذه الحالة واردة ، حالة تساوى الحسنات والسيئات ام أنه اذا حدث ذلك فالانسسان بطبيعته الى الخير أقرب لما كان الشر طارئا عليه ؟ وماذا تعنى الوقفة أمام النار دون دخولها ؟ هل ذلك جزاء لاستواء الطرفين ؟ وقد تحرق الوقفة

(٧٥) اختلفت المرجئة في الموازنة على مقالتين ١ — عند مقاتل بن سليمان الايمان يحبط عقاب الفسق لانه أوزن منه وأن الله لا يعذب موحداً ب — عند أبى معاذ يجوز عذاب الموحدين وأن الله يوازن حسناتهم بسيئاتهم فان رجحت حسناتهم أدخلهم الجنة وان رجحت سيئاتهم كان له أن يعذبهم وله أن يتفضل عليهم . وان لم ترجح حسناتهم على سيئاتهم ولا رجحت سيئاتهم على حسناتهم تفضل عليهم بالجنة ، مقالات ح ١ ص ٢١٣ ، وينكرها أبو على ، ويثبتها أبو هاشم . وصورته أن يأتي المكلف بطاعة استحق عليها عشرة أجزاء من الثواب ويمعصية استحق عليها عشرين جزءا من العقاب . فعند أبى على يحسن من الله أن يفعل به في كل وقت عشرين جزءا من العقاب ولا يثبت لما كان قد استحقه على الطاعة التي أتى بها تأثير بعدما ازداد عقابا عليه . وعند أبى هاشم يقبح من الله ذلك ولا يحسن منه أن يفعل به من العقاب الا عشرة أجزاء وتسقط العشرة الاولى بالثواب وهو الصحيح . وحجة أبى على استحقاق العقاب من الفاسق ، الشرح ص ٦٢٨ — ٦٣٢ .

ثم يكون المسار الى الجنة بلا استحقاق (٧٦) . وفي روايات أخرى يترك الامر للمصادفة المحضة بعد أن يسير الانسان على خيط رفيع أحد من السيف وأدق من الشعرة ان وقع يمينا غفى الجنة وان وقع يسارا غفى النار ! وكأن جهد الانسان وعمله ونيته ينتهى به الامر الى المصادفة العشوائية ! وكيف يسير الانسان على هذا الخيط الرفيع الاحد من السيف والادق من الشعرة ؟ وكيف يسير البشر كلهم عليه الذين وقعوا في هذا التساوى وكأنه اختيار آخر ومحنة أخرى وقد انتهت دار التكليف وهم في دار الجزاء ؟ وكيف يكون الترجيح طبقا لشفاعه الرسول لا ببر عقلى من قانون الاستحقاق ؟ وهل سيشفع الرسول لكل أهل الاعراف ؟ وإذا كان هناك مقياس للشفاعة فلماذا لا يكون منذ البداية مقياسا للترجيح بزيادة الثواب وبالتالي دخول الجنة عن استحقاق ؟ كما أن

(٧٦) اتفقت المعتزلة على أنه لا يتساوى الثواب والعقاب وإلا تساقطا . عرف ذلك عقلا عند الجبائي واجماعا عند أبى هاشم : الرد ، ص ٣٢ ، ومنع الجبائي تساوى الحسنات والسيئات ، وكل ذلك لا يعلمه الا الله ، الارشاد ص ٣٨٩ — ٣٩٠ ، وعند أبى على وأبى هاشم لا يستويان أبدا . والخلاف هل يعلم ذلك عقلا وسمعا (أبو على) أو لا يعلم الا سمعا (أبو هاشم) . فاذا تساوت الطاعات والمعاصي فما ان يدخل النار وذلك ظلم واما ان يدخل الجنة ثوابا وهو لا يستحق أو تفضلا كما يفضل الله على الاطفال والمجانين والولدان المخلدين وذلك لا يصح ، ومن ثم لا تتساوى الطاعات والمعاصي . خالف بعض الصوفية والسادات وقالوا بين الجنة والنار الاعراف وذلك خرق للاجماع . فالاعراف في القرآن مواضع مرتفعة في الجنة ، الشرح ص ٦٢٣ — ٦٢٤ ، المكلف لا يخلو اما أن تخلص طاعاته ومعاصيه أو يكون قد جمع بينهما حينئذ : أما ان تتساوى طاعاته ومعاصيه أو يزيد أحدهما على الآخر . فإنه لابد من أن يسقط الأقل بالكثير ، الشرح ص ٦٢٤ — ٦٢٥ ، ولا يرفض ابن حزم الاعراف ولكن يقبلها نقلا . فقد صح عن الرسول أن محشر الناس من محشرهم الى الجنة انما هو بخوضهم وسط جهنم فينجى الله أوليائه من حرها وهم الذين لا كبائر لهم أو لهم كبائر تابوا عنها ورجحت حسناتهم بكبائرهم أو تساوت كبائرهم وسيئاتهم بحسناتهم ، وأن الله يحصن من رجحت كبائره وسيئاته بحسناته ثم يخرجهم منها الى الجنة بايمانهم ويمحق الكفار لتخليدهم في النار ، الفصل د ٤ ص ٧٣ — ٧٦ .

الترجيح طبقا لرحمة الله أيضا بلا مبرر عقلى وكسر لقانون الاستحقاق بالفضل. ، وقضاء على العدل بالرحمة . وكيف توضع شفاعة الرسول مع رحمة الله كملة مرجحة على المستوى نفسه وكأن الله أصبح رسولا أو الرسول لها ؟

ومهما يكن من شيء فان الاحباط والتكفير لا يكونان الا فى الصغائر . أما الكبائر فان عقابها لا يزول بكثرة الطاعات ، ولا ينقطع الا بالتوبة . وان تراكم الصغائر لا يجعلها كبيرة وكأن التراكم الكمى لا يؤدى الى تغير كفى . ومن عمل الكبائر ومات عليها قبل التوبة وله حسنات رجحت كبائره عند الموازنة . اما من هم بسيئة ثم تركها مختارا فتكتب له حسنة ، فان تركها مغلوبا لم تكتب حسنة ولا سيئة تفضلا من الله . ولو عملها كتبت له سيئة واحدة . ولو هم بحسنة ولم يعملها كتبت له حسنة واحدة فان عملها كتبت له عشر حسنات . كل ذلك لان الاعمال بالنيات ، وان الافعال مرهونة بمقاصدها (٧٧) . فافعال الشعور أقرب الى الخير ، فاذا ما تحققت الى افعال خارجية تضاعف الخير . أما النوايا السيئة اذا لم تتحول الى افعال خارجية عن طريق حرية الارادة فانها تظل أقرب الى الخير بفضل ممارسة الحرية . ان المهم فى ذلك كله هو تطبيق العدل بعد ممارسة الحرية . ولا يهم فى ذلك قياس الافعال ايجابا وسلبا على نحو كمى متخارج بل دلالتها على الافعال على نحو متداخل . فقد يكون

(٧٧) ما يستحق المرء على الكبيرة من العقاب يحبط ثواب طاعاته، وما يستحقه على الصغيرة مكفر فى جنب ما له مع الثواب ، الشرح ص ٦٣٢ ، ص ٦٤٢ — ٦٤٤ ، الفصل د ٤ ص ٧٤ — ٧٦ ، واختلف العلماء فى تكفير السيئات بالقربات . فالصغائر هى التى تكفرها القربات دون الكبائر بشرط اجتناب الكبائر لوجوه ١ — الكبائر لا تكفر الا بعد التوبة ب — الكبائر تشمل حقوق العباد د — يلزم الفساد وهو عدم خوف العباد من المعاد د — أسباب النزول تخصص الصغائر دون الكبائر ، القول ص ٨٢ — ٨٤ ، واختلف القائلون بتكفير الصغائر فقط بالقربات هل هو مشروط باجتناب الكبائر ؟ وعند الباقلانى لا يغفر الله الصغائر باجتناب الكبائر ، الفصل د ٥ ص ٦١ ، والمسألة سمعية محضة لا دخل للعقل فيها والنصوص فيها متعارضة متكافئة ، القول ص ٨٤ — ٨٦ .

في عمل واحد نية وصدق ، وفي أعمال كثيرة ضعف ونكاسل . لا يعنى الاحباط والتكفير اذن مجرد الغناء الاكثر للاقل الغناء كليا بل يعنى احتواء النفع للضرر ، والحسن للقيح ، والاحسان للاساءة ، والخير للشر . ليس المهم في ذلك وقائعها الاخرية بل آثارها ونتائجها الدنيوية في دفع الناس نحو الخير تطابقا مع الطبيعة وحرصا عليها من الزيف ، وتأكيذا على تجدد الافعال والقدرة على تجاوز الافعال السيئة طالما وجد الزمان واستمر التكليف .

(ب) التوبة . والتوبة هي الحالة الثانية التي يسقط فيها الاستحقاق . فان لم يسقط العقاب بالاحباط والتكفير فانه يسقط بالتوبة ولا تزول آثار الافعال السلبية الا بعقد العزم والاصرار على التغيير وليس بمجرد تداخل الافعال والغناء النفع للضرر والاحسان للاساءة . ومن لقي الله مسلما تائبا من كل كبيرة او لم يكن عمل كبيرة قط فسيئاته كلها مغفورة . وهو من أهل الجنة ولو بلغت سيئاته ما شاء الله لها ان تبلغ . التوبة من الكبيرة عامل مرجح في الموازنة (٧٨) . وقد تكون التوبة بالقول اذا كان الفعل قولاً ، وقد تكون بالفعل اذا ما تحول الفعل السيء الى بناء واقعي دائم . التوبة هنا هدم للبناء القبيح ومعاودة لبناء جديد افضل . لذلك تأتي التوبة آخر فصل في الكتاب كي تكون خاتمة الاعمال . وتعنى التوبة تجدد الفعل الى ما لا نهاية والبداية المستمرة من جديد على الرأفة الاصلية (٧٩) .

والتوبة لغة تعنى الرجوع والانابة اى الابطال ، واصطلاحا التراجع عن الزلات . ويتضمن تعريف التوبة ثلاثة أشياء : ترك الزلة في الحال ، والندم على ما فات ، وعقد العزم في المستقبل على عدم العودة اليها .

(٧٨) عذد كثير من المرجئة وعباد بن سليمان الصيرمى لا تزول العقوبة الا بالتوبة . فلما كثرة الطاعات فلا تأثير لها في ذلك ، الشرح ص ٦٢٥ ، الفصل ح ٤ ص ٦٩ .

(٧٩) الشرح ص ٧٨٩ .

فهي فعل من أفعال الشعور الداخلية ، أفعال القلب ، قبل أن تكون فعلا من أفعال الشعور الخارجية ، أفعال الجوارح . التوبة إذن معرفة درجات الفعل ومراتبه بين الأعلى والادنى ، وترك الأدنى الى الأعلى طبيعة واختياراً (٨٠) . لذلك كانت للتوبة شروط ثلاثة . الاول ترك المعصية في الحال ، على الفور دون تأخير ، في اللحظة وليس في الديهومة كفعل حر طبيعي دون ما مقارنة أو انتظار أو تدبر أو حساب والا كان الامر مجرد اعادة حساب وليس توبة . فهي أقرب الى الفعل الحدسي منه الى الفعل الاستدلالي . ولا يهم أن يكون عيب التأخير هو تراكم الذنوب ، وزيادة الذنب الاول ذنباً ثانياً بل المهم هو عدم تحول الادراك الى فعل فوري وبالتالي عدم تجديد الفعل في الحال . كما يتضمن التغير الفوري رد المظالم وإعادة الحق الى أصحابه ، فالتوبة ليست فقط فعل نقاء للضمير بل هو فعل اجتماعي ، تصحيح للواقع الفعلي والا كانت التوبة فعل شعور فارغ لا مضمون له ، مجرد ستار على الظلم وتبرئة للذمة امام النفس (٨١) .

(٨٠) التوبة اسم للفعل الذي يزيل العقاب والذم المستحق على توبة منه ، المغنى ح ، التوبة ص ٣١١ ، التحفة ص ٩٦ — ٩٧ ، الاتحاف ص ١٥١ — ١٥٢ ، التوبة في اللغة الرجوع والانابة وإذا أضيفت الى العبد أريد بها الرجوع من الزلات الى الندم عليها . وإذا أضيفت الى أفعال الله فاطراد رجوع نعمة وإلائه الى عباده ، الارشاد ص ٤٠١ ، التوبة إذن الندم على معصية مع عزم ألا يعودوا إذا قدر عليها ، المواقف ص ٣٨٠ ، التوبة في اللغة الرجوع إذا أسند الى الله . فالمراد الرجوع بالنعمة واللفظ على العبد . وإذا وصف بها العبد كان المراد الرجوع عن المعصية . وفي الشرع الندم على المعصية من حيث هي كذلك والاقلاع عنها في الحال والعزم على أن لا يعود اليها إذا قدر عليها ، شرح الدواني ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، المغاية ص ٣١٢ — ٣١٤ ، وهي تتضمن ثلاثة أشياء ١ — الندم بالنسبة الى ما صدر عنه في الماضي ب — تركه بالنسبة الى الحال ج — العزم على الترك بالنسبة الى المستقبل ، المعالم ص ١٤٩ — ١٥٠ ، المغنى ح ١٤ ، التوبة ص ٣٨١ — ٣٨٤ ، والتوبة عند الفلاسفة اطلاق النفس على قبح الجسمانيات . فبعد الموت لا يحصل العذاب بسبب العجز عن الوصول اليها ، المعالم ص ١٥٠ — ١٥١ .

(٨١) الشرط في صحة التوبة عن مظلمة هو الخروج منها ، رد حقوق الناس ، والاقلاع عن المعصية في الحال لا يكون بدون رد المظالم ، حاشية

لذلك انقسمت التوبة الى حق الله وهو الجانب المعنوى والى حق البشر وهو الجانب المادى الذى ترد فيه المظالم (٨٢) . والثانى الندم على ما فات . والندم فعل شعور يتعلق بفعل واقع خرج على مبدأ عقلى وعلى بناء واقعى ، ويتضمن جانبى الفعل المعنوى والمادى . ويكون مصاحباً بالتألم والاسى والحزن على ما وقع من معاصى . لذلك كانت التوبة تقع من فعل مضى وليس من فعل مستقبل ، فالمعصية لا يعقد العزم على اتيانها فى المستقبل مقرونة بالتوبة منها فذاك سوء نية . ويمكن للندم ان يتجدد كالتوبة . وكلما تحدد زالت آثار المعصية من النفس وانتزعت من جذورها وآثارها (٨٣) . وهو فعل عاقل يتم به ادراك وجه القبح فى الفعل الماضى ووجه الحسن فى الفعل الحاضر والمستقبل ، فى الفعل الجديد . وقد يظهر الندم فى صورة الاعتذار كفعل من أفعال اللسان أو الشعور . والاعتذار هو اصدار حكم خلقى على النفس امام الآخر مع رد المظالم ، وارجاع الحق الى أصحابه . وهو فعل ثرى فى حق من

الخلخالى ح ٢ ص ٢٩٤ — ٢٩٥ ، وعند المعتزلة يمكن التأخر اذ تعدد التوبة بتعدد الزمان ولو آخرها آخر لحظة ولكن يتضاعف الذنب ، الذنب الاول ، وذنوب التأخير فى اللحظة الاولى ثم فى اللحظة الثانية . التوبة من جميع المعاصى واجبة على الفور ولا يجوز تأخيرها سواء كانت المعاصى صغيرة أم كبيرة ، التحفة ، ح ٢ ص ٩٦ ، الاتحاف ص ١٥١ ، الوسيلة ص ٨١ — ٨٢ ، وقد قيل شعرا فى العقائد المتأخرة :

توبة الشخص من الذنوب جميعها فورية الوجوب

ولا يجوز تأخيرها عند الاشعرى وامام الحرمين ، القول ص ٨٠ — ٨١ . (٨٢) تنقسم التوبة الى ما يتعلق بحق الله على التمحس ومنها ما يتعلق بحق الآدميين . الاول يصح مراعاة غيره والثانى منه ما لا يصح دون الخروج على حق الآدميين . ومنه ما يصح دونه وهو كل ما يتصور منه الندم مع دوام وجوب حق الآدميين ، الارشاد ص ٤٠٤ — ٤١٥ ، الشرح ص ٧٩٨ — ٧٩٩ .

(٨٣) فى العرف الندم على ما وقع به التفريط من الحقوق ، الغاية ص ٣١٣ — ٣١٤ ، فى أن الندم لا يكون توبة دون أن يتلق بالقبح على وجه مخصوص ، المغنى ح ١٤ ، التوبة ص ٣٥٠ — ٣٦٩ ، الارشاد ص ٤٥٧ — ٤٠٨ ، ص ٣٩١ ، الشرح ص ٧٩٨ .

وقعت الاساءة في حقه ، من غرد الى فرد ، ومن فعل لفعل . وان وقع للجماعة فالاعتذار يكون لها . وهو فعل طبيعي ناتج عن الندم ، يسقط بهوت المساء اليه وبالتالي يخالف البديل والعوض العجلين في الدنيا (٨٤) . والثالث العزم على عدم العودة الى الفعل المسمى في المستقبل . والعزم من أفعال القلوب والجوارح ، نية وفعل ، وهو آخر فعل في التوبة . فترك الزلة في الحال والندم وحدها لا يكفيان لاتمام فعل التوبة دون التزام شعورى وفعلى في الزمان . فترك الزلة في الحال وحدها كفعل وقتى غير ممتد في الزمان لا يكون توبة . والندم وحده دون أن يكون مصاحباً للعزم على أمثال ما ندم عليه في المستقبل لا يكون توبة (٨٥) . وتتجدد التوبة أكثر من مرة حتى ولو عاد الفعل بعد عقسد العزم بشرط توافر الشروط الثلاثة في التوبة الاولى . التوبة فعل متجدد بتجدد الافعال وتغير المواقف وتوتر الانسان في موقف يجمع بين الحرية والضرورة ، بين الاختيار والحتمية . وان الخوف من التوبة الثانية هو فقدان التوبة لمضمونها فتصبح فعلاً آلياً يضمن به الانسان تجاوز المعصية . أما اذا توافر حسن النية فتجديد التوبة نتيجة طبيعية لتجديد الفعل . وقد تكون التوبة عن ذنب

(٨٤) الاعتذار اسم لما يزيل الذم المستحق بالاساءة الى من هو اعتذار اليه ، وهو من جنس التوبة وان اختلف الاسم ، ولهما الحكم نفسه ، المغنى ح ١٤ ، التوبة ص ٣١١ ، في وجوب الاعتذار وبيان وجوبه ، في صفة الاعتذار المزيل للندم ، في تحديد ما يلزم منه الاعتذار مما لا يلزم ذلك فيه (المقتدر دون ما عداه) ، التوبة ص ٣١٢ — ٣٣٤ .

(٨٥) صورتها (التوبة) أن يندم على القبيح ويعزم على أن لا يعود الى مثله ، الشرح ص ٧٨٩ ، الفاية ص ٣١٣ — ٣١٤ ، التوبة ص ٤٣٨ ، في أن الندم وحده لا يكون توبة ، التوبة ص ٣٤٤ — ٣٤٩ ، الشرح ص ٧٩١ — ٧٩٤ ، في أن العزم المقترن بالندم في التوبة يجب أن يتعلق بحسب تعلقه ، التوبة ص ٣٧٠ — ٣٧١ ، في أن التوبة هي الندم والعزوف دون ما عداهما ، التوبة ص ٣٧١ — ٣٧٣ ، ص ٤٢٩ — ٤٣٤ ، الارشاد ص ٤٠١ — ٤٠٣ ، المواقف ص ٣٨٠ — ٣٨٢ ، فان روى « الندم توبة » قيل أن من حق السمع أن يرتب على ما يدل عليه العقل . فاذا ثبت وجوب مقارنة العزم المخصوص للندم في كونه توبة فالواجب أن يحمل الخبر على ما بواغفه . وانما أراد أن صح الخبر أنه لا بد من الندم في التوبة ليس أنه بانفراده يكتف توبة ، التوبة ص ٣٤٦ .

بعينه ، في أضعف الاحوال ، وهى التوبة الجزئية ، وقد تكون عن كل الذنوب ، وهى التوبة الشاملة ، وهى أحسن الاحوال . التوبة الجزئية ينقصها خلوص النية ولا تسد كل ثغرات تسرب الطاقة على الافعال في حين تكون التوبة الشاملة أكثر قدرة على تجديد الشعور كله وليس فعلا واحدا بعينه ، بحيث يعاد بناء الوجود الانسانى كله من جديد ، نظرا وعملا ، تصورا وسلوكا (٨٦) .

لذلك ، التوبة واجبة ليس فقط كفرض شرعى بل كضرورة وجودية وواقعة طبيعية تعبيرا عن رغبة الانسان في التجدد المستمر . وسبب الوجوب دفع الضرر عن النفس . ولما كانت الاضرار في الكبائر وجبت التوبة عنها لان الاضرار من الصغائر لا تأثير لها الا تقليل الثواب . وتجب التوبة لان المكلف لا يخلو حاله من أمور ثلاثة : أن تكون طاعانه أكثر من معاصيه فالمعاصى صغيرة لا يجب التوبة عنها عقلا بل سمعا ، أن تكون معاصيه أكثر من طاعانه وهنا تجب التوبة لانه صاحب كبيرة متسقط العقوبة ، أن تكون طاعانه مساوية لمعاصيه وهو محال . التوبة اذن هى الطريق الى التجدد المستمر ، والتقدم الدائم نحو الافضل (٨٧) .

(٨٦) من تاب وصحت توبته ثم عاود الذنب فالتوبة الماضية صحيحة، الارشاد ص ٤٠٩ ، الفصل د ٤ ص ٨٣ — ٨٤ ، يجب تجديد التوبة ، التحفة ص ٩٧ ، الدردير ص ٧٨ — ٧٩ ، وقد اختلفت المعتزلة في التائب يتوب من الذنب ثم يعود اليه هل يؤخذ به على مقالين أ — يؤخذ بالذنب الذى تاب منه اذا عاد اليه ب — لا يؤخذ بما سلف لانه قد تاب . وعند بشر بن المعتز قد يؤخر الله للانسان ذنوبه ثم يعود فيها غفر له فيعذبه عليه اذا عاد الى معصية ، الفرق ص ١٥٨ ، وعند أبى هاشم الجبائى لا تصح التوبة عن ذنب مع الاصرار على قبيح آخر يعلمه قبيحا أو يعتقد قبيحا وأن كان حسنا ، الفرق ص ١٩٠ — ١٩١ ، لا تقبل توبة أحد من ذنب عمله حتى يتوب عن جميع الذنوب ، الفصل د ٥ ص ٤٣ ، فاذا كانت بعض المعتزلة تنتقص التوبة الاولى بعودة الذنب فمن شرط التوبة عدم العودة الى الذنب فعند الصوفية معاودة الذنب بعد التوبة أمبح من سبعين ذنبا بلا توبة ص ٩٧ .

(٨٧) دفع المضار واجب . فاذا استحق المكلف عقابا على فعل

ولا يهم في التوبة قبولها لأنها فعل من أفعال الشعور ، تطهيرا للنفس وتجديدا للروح . فقبولها ليس من طرف خارجي بل من حدوث التجدد نفسه . وبالتالي فإن السؤال عن غفران الكبائر بالتوبة هل هو استحقاق أم تفضيل يفترض الإجابة في طرف آخر يقبل التوبة أم يرفضها دون أن يقصرها على أفعال الشعور . ولا يهم أيضا إذا كانت التوبة تسقط العقوبة أم لا فالتوبة كتجديد للفعل في الزمان من طرف الشعور التائب ولبست من طرف شعور آخر مستقبل للتوبة أو للاعتذار (١٨٨) . ومع أن التوبة فعل فردي لا يتعدى فعل الغير إلا أن لها أحكاما عاما تحض الفرد والجماعة وتتعلق بالجانبيين الشعوري والمادي . فالتوبة واجبة من جميع الذنوب ، لا خلاف بين ذنب وآخر . لا تجوز التوبة من ذنب دون

فالأوجب إزالته بالتوبة ، التوبة ص ٣٣٥ — ٣٣٧ ، اختلفوا في وجوب التوبة . فالتوبة عن المعاصي مريضة ، وانكر ذلك آخرون ، مقالات ج ٢ ص ١٥١ ، التوبة واجبة للعقلاء لأنها حكم شرعي بل إجماع ، الارشاد ص ٤٠٤ ، وكذلك تجب سماعا عند أبي هاشم أما عند أبي علي فتجب عقلا وسمعا ، الشرح ص ٧٨٩ ، العضدية ج ٢ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ .

(١٨٨) اختلفت المرجئة في غفران الكبائر بالتوبة هل هو تفضل أم لا على مقالتين : الأولى عن تفضل لا عن استحقاق ، والثانية عن استحقاق لا عن تفضل ، مقالات ج ١ ص ٢١٢ — ٢١٣ ، عند الأشاعرة مقبولة سماعا وعند المعتزلة عقلا . مقبولة قطعا نقلا فلا يجب على الله شيء ، وعند المعتزلة عقلا ، المعالم ص ١٥٠ — ١٥١ ، التوبة مقبولة لطفًا ورحمة واحسانا من الله ، العضدية ج ٢ ص ٢٩٣ — ٢٩٤ ، لا يجب على الله قبول التوبة عقلا وعند المعتزلة وجوب قبول التوبة على الله حتما ، الارشاد ص ٤٠٣ — ٤٠٤ ، المواقف ص ٣٨١ ، عند أهل السنة لا يجب قبولها على الله وعند المعتزلة يجب قبولها عقلا ، وعند إمام الحرمين يجب قبولها سماعا ووعدا لكن بدليل ظني وعند الأشعرى بدليل قطعي ، ويدل الإجماع على أنها مقبولة بالسمع لوجود النص المتواتر ، القول ص ٨٢ ، التحفة ج ٢ ص ٩٧ — ٩٨ ، الاتحاف ص ١٥٢ ، والأصل فيها مثل الاعتذار ، التوبة ص ٣٣٧ — ٤٤٠ ، شرح الفقه ص ٦٧ ، الفصل ج ٤ ص ٨٤ ، الارشاد ص ٣٨٩ هل التوبة تسقط العقوبة ؟ عند البغداديين لا تأثير لها في إسقاط العقاب وإنما الله يتفضل بإسقاطه عند التوبة . وعند القاضي عبد الجبار تسقط العقوبة مثل الاعتذار ، الشرح ص ٧٩٠ — ٧٩١ .

ذنب بل تصبح التوبة من جميع الذنوب دون نوعية للأفعال . وان تنوع
أفعال الشعور لا حدود لها ، وإذا كانت التوبة من الصفات فالقوبة عن
الكبائر أولى . وتكون صحة التوبة من المعاصي اجمالا من غير تعيين
للذنب المتوب عنه . فالتوبة فعل كفي وليست فعلا كميا ، فعل نسوي
للشعور وليست فعلا خاصا له . ولا تصح التوبة مؤجلة حتى آخر
الزمان ، في البعد وعلى الامد الطويل حتى لا يبقى زمان للعزم . والا لاجل
الانسان التوبة الى وقت الاحتضار . أما لو حدث ذلك عن حسن نية
وقصد فهي فعل وان كان يفتقد الى الشرطين الاول والثالث ، ترك
الزلة في الحال لانه لم يعد في القوس منزع ، وعقد العزم على عدم العودة
الى مثله في المستقبل فقد انقضى الزمان . ولم يبق من التوبة الا الندم .
وتصح التوبة من كل الناس ، مؤمنين وكفار ، مطبوعين ومهتدين .
وايمان الكافر توبة وندم ان لم يكن على مستوى الفعل فعلى الاقل على
مستوى النظر ففعل الادراك في نهاية الامر احد أفعال الشعور .
والتائب يعلم بما يلزمه أو يتوب عنه ، ببعضه أو كله والا لما تحقق تجدد
الفعل في الزمان وتطهير الشعور وصفاء السريرة وخلوص النية .
وما دامت التوبة فعلا من أفعال الشعور فهي فعل عاقل حر . ولا تجوز
التوبة من القول القبيح ان لم يكن مولدا . أما الأفعال المولدة فالتوبة منها
تحدث بإبطال التوليد نفسه . ولا يكفي هنا الترك والندم والعزم اذ
تكون التوبة من الأفعال الواقعة المسببة القصدية ، وإبطال التوليد
يحتاج الى علم يقبح الأفعال المتولدة من الفعل القبيح الاول وذلك يتم
أما بسكون النفس أو بدليل العقل . لا تصح التوبة من فعل مع استمرار
قيام سببه المولد ، ومن ثم يكون القضاء على السبب هو شرط التوبة .
ولا يمنع التراخي بين السبب والمسبب من وقوع التوبة بل تقع على قدر
الوسع وعلى قدر احتواء الزمان . كما تلزم التوبة أيضا عن فعل صدر
من فعل آخر عن طريق العادة وليس عن طريق التولد فالعادة فعل
جبري في حاجة الى ضمه الى نسيج الأفعال الحرة . وأخيرا لما كانت
التوبة فعلا متعديا الى الخارج كما أنها فعل لازم الى الداخل استلزمت
أحكام التعويض . وهنا يتحول علم التوحيد الى علم الفقه لمعرفة هذه
الأحكام . فالتوحيد أساس الشرع . وتختلف الأحكام الفقهية طبقا

للاحكام العقلية في التوبة . والقاعدة العامة انه لا تقبل التوبة الا بعد رد مظالم العباد ثم يفعل الله ما يشاء في حقه ، فالمهم هو حياة الناس في الدنيا وليس حياتهم في الآخرة . اذا كانت التوبة من فعل واقعى أدى الى وضع اليد والاستحواذ فيجب رفع اليد والتخلّى عنه حتى تصح التوبة . وتكون توبة السماسرة والمضاربين بارجاع الاموال العامة وردها الى أصحابها . وصحة الملكية في النفع العام لا في الاضرار العام ورد الحقوق جزء من اداء الواجبات (٨٩) .

(٨٩) تختلف الفرق فيما بينها في احكام التوبة . فمن شنع المرجئة وهم متقدمو الاشعرية من كان على معاصي خمسة من زنا وسرقة وترك صلاة وتضييع زكاة ثم تاب عن بعضها دون بعض فان توبته لا تقبل (ويقول السمناني انه قول البقلاني وهو قول أبى هاشم الجبائي) الفصل ج ٥ ص ٦١ ، وعند أبى الهذيل من سرق خمسة دراهم أو قيمتها فهو فاسق منسلخ من الاسلام مخلص في النار الى أن يتوب . وعند بشر بن المعتمر من سرق عشرة دراهم غير حبة فلا اثم عليه ولا وعيد فان سرق عشرة دراهم خرج عن الاسلام ووجب عليه الخلود الى أن يتوب . وعند النظم ان سرق ٢٠٠ درهم غير حبة فلا اثم عليه ولا وعيد وان سرق ٢٠٠ درهما خرج عن الاسلام ولزمه الخلود الى أن يتوب ، الفصل ج ٥ ص ٤٤ — ٤٥ ، وعند بكر بن أخت عبد الواحد بن يزيد ، القائل لا توبة له ، مقالات ج ١ ص ٣١٧ ، وعند الاباضية يجب استتابة مخالفهم في تنزبل أو تاويل فان تابوا والا قتلوا سواء كان ذلك الخلاف فيما يسع جهله أو لا . وقالوا من زنى أو سرق أقبح عليه الحد ثم استتيب فان تاب والا قتل ، الفرق ص ١٠٧ ، وان تميزت الصفات من الكبائر كما هو الحال للانباء فالنوبة واجبة سمعا والا لزمّت التوبة من كل معصية لتجويز أن تكون كبيرة ، الشرح ص ٧٩٤ ، ص ٨٠١ ، التوبة ص ٤٠٦ — ٤٠٩ ، ص ٣٩٣ — ٣٩٦ ، القول ص ٨٠ — ٨١ ، وترى بعض المالكية انه لا بد من التفصيل ولا بكفى الاجمال في التوبة ، القول ص ٨٢ ، توبة الكافر بالايمان ، الارشاد ص ٤٠٨ — ٤٠٩ ، التحفة ج ٢ ص ٩٨ ، الاتخاف ص ١٥٢ ، وعند الجبائي لا تجوز التوبة عن معصية دون البعض الآخر ، الشرح ص ٧٩٤ — ٧٩٨ ، الفرق ص ١٩٠ — ١٩١ ، الفصل ج ٥ ص ٤٣ ، في أن التوبة لا تصح مع اقامة النائب على ما يعلمه أو يعتقده قبيحا ، التوبة ص ٣٧٦ — ٤٠٦ ، في التوبة عن البعض دون البعض ، الارشاد ص ٤٠٥ — ٤٠٧ ، في العلم بالتوبة ، التوبة ص ٣٨٨ — ٣٨٩ ، قال الاكثرون التوبة عن بعض المعاصي مع الاصرار على البعض صحيحة وليس عند أبى هاشم ، المعالم ص ١٥١ — ١٥٢ ، الغاية ص ٣١٤ ، السبب

رابعاً : شمول الاستحقاق .

كما ان الاستحقاق ثابت ودائم فهو أيضا شامل لا يفرق بين مكلف ومكلف . ويظل العمل وحده هو مقياس الاستحقاق دون موافاة الله لاحد اى دون موافاة للبعض أو عداوة للبعض الآخر . فالموافاة تحيز لو كانت قبل الفعل ، وهى لا تتجاوز كونها استحقاقا بعد الفعل . والبشارة هى استباق للحوادث وحكم مسبق بالاستحقاق ثوابا لبعض الافراد دون البعض الآخر ، والاستحقاق عام وليس خاصا . اما الشفاعة فانها نقص للاستحقاق وانقطاع للعقاب للعاصين دون المؤمنين . فشمول الاستحقاق اذن موجه ضد الموافاة ، ولاية وعداوة ، وضد البشارة وضد الشفاعة .

١ — الموافاة (الولاية والعداوة) .

لما كان الاستحقاق أساسا أخرويا محضا فانه لا يمكن أن يحدث موافاة فيه بعد أن تتم الاعمال ، وينقضى العمر ، وينتهى التكليف . فالثواب والعقاب لا يكونان استحقاقا الا فى الآخرة . فإذا ما حدث توفيق أو خذلان فى الدنيا اى ولاية وعداوة من الله فان ذلك يكون تدخلا فى حرية افعال الشعور الداخلية قاضيا عليها وبالتالي نرجع الى أصل العدل من جديد . والفعل الحسن يولد طاقاته من ذاته ويصدق

المولد للتوبة ، التوبة ص ١٦٤ — ٢٠ ، التوبة والاحتضار ، التوبة ص ٣٧٣ — ٣٧٥ وعند الزيدية (الخوارج) كل من سلب شيئا من العباد لا تسقط عنه بالتوبة الا بعد ردها ، الفرق ص ١٠٢ ، فى بيان حكم ما يحصل فى يده من ملك وغير ملك وما يتصل بذلك . قد بينا حقيقة الملك وأنه ليس المعتبر فيه بالتمكن واحتواء اليد عليه فقط . فإذا ثبت ذلك فالواجب على التائب أن ينظر فيما حازه فان كان مما يحل له أن يمسكه ويتصرف فيه صحت توبته وان كان مما يجب فيه ازالة أو اتلاف فالواجب أن يفعل ، التوبة ص ٥١ — ٥٦ ، التملك من الارث ، والغنبة ، فى بيان حكم الحقوق اذا وجد المستحق وبيان حكمها اذا فقد وغاب ، التوبة ص ٥٧ — ٦١ .

أكثر قدرة على التحقيق في حين أن الفعل القبيح يفرغ الطاقات ويقضى على الذات ويؤدى الى الخذلان . لذلك قد يدخل موضوع الموائمة أى الولاية والعداوة في حرية الأفعال مع أفعال الشعور الداخلية (٩٠) .

الموائمة في الدنيا ولاية أو عداوة سواء قبل الفعل أو مع الفعل أو بعد الفعل ، ليست فقط تدخلا في حرية الأفعال بل هى أيضا قضاء على القوة وسلب الإنسان قدرته على الفعل المتجدد . وسواء كان هذا التدخل بالعلم أو بالقدرة فإنه في كلتا الحالتين قضاء على شمول الاستحقاق بتخصيص وقتي ، الإيمان والكفر ، وهما لحظتان متجددتان طبقا لاستمرار التكليف . وأن التبرئة المسبقة أو الادانة المسبقة لقضاء على الاستحقاق كنتيجة لم تتحقق بعد وكمسار للفعل لم تتحدد وجهته بعد نظرا لحرية الأفعال . وأن الولاية من الله للبعض والعداوة للبعض الآخر لقضاء على شمول الله وبالتالي على شمول الاستحقاق . كما أن الرضا من الله على البعض بصرف النظر عن كفرهم مثل سحرة فرعون وسخطه على البعض الآخر بصرف النظر عن إيمانهم مثل المنافقين ، لهو اعتزاز لكل شيء للاستحقاق على الفعل ، ولكون الفعل وحده مناط الاستحقاق . أن رضى الله عن المؤمنين مهما عصوا ، وسخطه على الكافرين مهما أطاعوا لهو نقض أساسا لقانون الاستحقاق ، وتصور الثبات في الله مهما تغيرت الأفعال . بل أن هذا الثبات يدل على محابة وتحيز ، محابة المؤمنين لإيمانهم به بصرف النظر عن العصيان ، والتحيز ضد الكافرين لعدم إيمانهم به مهما كانت طاعاتهم ، وكأن الله لا يراعى إلا ذاته ، الإيمان

(٩٠) القول في ثواب الدنيا : اختلفت المعتزلة في ذلك على مقالتين (أ) عند النظام لا يكون الثواب إلا في الآخرة وأن ما يفعله الله بالمؤمنين في الدنيا من المحبة والولاية ليس بثواب لانه إنما يفعله بهم ليزدادوا إيمانا وليتحنهم بالشكر عليه (ب) عند سائر المعتزلة قد يكون الثواب في الدنيا وأن ما يفعله الله من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، انظر ، الفصل السابع ، خلق الأفعال ، خامسا ، أفعال الوعي الفردي والاجتماعي ١ — أفعال الوعي الفردي (أ) التوفيق والسداد (ب) النصر والخذلان (ج) الهداية والضلال (د) العون والتيسير (هـ) الطبع والختم (و) العصمة (ز) الاستثناء في الإيمان .

به من دونه بصرف النظر عن أفعال الخير أو الشر للعباد (٩١) . وقد يقال بالموافاة نظرا لعلم الله الشامل الذي يعلم المال غيرى الحال من خلال المال ، ويرى الحاضر والماضى من خلال المستقبل . وفى هذه الحال يرد أصل

(٩١) يقول أهل السنة أن الله لم يزل مواليا إن علم أنه يكون وليا له إذا وجد ومعاديا إن علم أنه إذا وجد كفر ومات على كفره يكون معاديا له قبل كفره وفى حال كفره وبعد موته ، الفرق ص ١٥٧ ، وكل من قال من أهل الحديث بأن جملة الطاعات من الإيمان قاتل بالموافاة ، وقال كل من وفى ربه على الإيمان فهو المؤمن ومن وافاه بغير الإيمان الذى أظهره فى الدنيا علم فى عاقبته أنه لم يكن قط مؤمنا . والواحد من هؤلاء يقول أعلم أن إيماني حق وضده باطل وأن وافيت ربى عليه كنت مؤمنا حقا فبستثنى فى كونه مؤمنا ولا يستثنى فى صحة إيمانه . واستدلوا بأن الله ما أمر بإيمان ينقطع وإنما أمر بإيمان يدوم إلى آخر العمر ، وإذا قطع القاطع إيمانه علم أن الذى أظهره قبل القطع لم يكن الإيمان المأمور به كما أن الصلاة التى يقطعها صاحبها قبل تمامها لا تكون صلاة على الحقيقة وإنما تكون صلاة إذا تمت على الصحة . وقد روى عن ابن مليكة أنه قال : أدركت أكثر من خمسمائة من أصحاب النبى كل منهم يخشى على نفسه النفاق لأنه لا يدري ما يختم له ، الأصول ص ٢٥٣ — ٢٥٤ ، الإيمان ثابت فى الحال قطعا لا شك فيه ، ولكن الإيمان الذى هو علم الفوز وآية النجاة ، إيمان الموافاة فاعتنى السلف به وقرنوه بالمشيئة ولم يقصدوا التشكك فى الإيمان الناجز ، الإرشاد ص ٣٩٩ — ٤٠٠ ، ولا فرق بين الإرادة والمشيئة والاختيار والرضا والمحبة ، والاعتبار فى ذلك كله بالمآل لا بالحال . فمن رضى سبحانه عنه لم يزل راضيا عنه لا يسخط عليه أبدا وإن كان فى الحال عاصيا ، ومن سخط عليه فلا يزال ساخطا عليه ولا يرضى عنه أبدا وإن كان فى المآل مطيعا . ومثال ذلك أنه سبحانه لم يزل راضيا عن سحرة فرعون وإن كانوا فى حال طاعة فرعون على الكفر والضلال لكن لما آمنوا فى المآل بأن الله تعالى لم يزل راضيا عنهم وكذلك الصديق والفاروق لم يزل راضيا عنهما فى حال عبادة الأصنام لعلمه بهما أنهما يصير إليه من التوحيد ونصر الرسول والجهاد فى سبيل الله ، وكذلك لم يزل ساخطا على إبليس وبلعم وبرحيس ، ويقول عبد الله بن كلاب : لم يزل الله راضيا عن يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا محبا بغيرضا مواليا معاديا قاتلا برضى وسخط وحب وبغض وموالة ومعاداة ، مقالات ج ١ ص ٢٢٩ ، وقال إن الله لم يزل راضيا عما يعلم أنه يموت مؤمنا وإن كان أكثر عمره كافرا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا وإن كان أكثر عمره مؤمنا . وإرادة الله لكون الشيء هى الكراهة أن لا يكون ، مقالات ج ٢ ص ٢٠٣ ، ويقول أصحاب عبد الله بن سعيد القطان : إن الله لم يزل راضيا عما يعلم أنه يموت مؤمنا ، ساخطا على من يعلم أنه يموت كافرا ، وكذلك قوله فى الولاية والعداوة والمحبة ، مقالات ج ١ ص ٣٢٥ .

العدل الى أصل التوحيد ، ويضحى بالفعل الانسانى من أجل العلم
الالهى . ولا فرق في ذلك بين الإرادة عند الاشاعرة والعلم عند
المعتزلة (٩٢) . وقد ينشأ القول بالموافاة ليس من تغليب الإرادة والعلم
الالهيين على الفعل الانسانى في فرقة السلطة ولكن من الظروف النسبية
لفرق المعارضة . فالموافاة تعطى المعارضة العلنية الجهرية تأييدا لها
من الله ضد السلطة ، تقوية للمقاومة ، وبربرا نظريا لها من العقيدة .
وسرعان ما يوجد المبرر في العلم المطلق والإرادة الشاملة وكأن أفعال
المقاومة وقراراتها مصير محتوم ، مقدر من قبل . بل ان أفعال الشعور
نفسها من اعتقاد وايمان قدر مسبق يأخذ الله فيها بيد الانسان ، بدبر
أمره ، وينسج له مصيره ، ويقوده الى غايته مهما كانت أفعال الانسان .
فالموافاة اذن هى هذا الجبر الفعال الذى يوجه أفعال الانسان الى غايتها ،
ينصر بها المظلومين وهم أولياء الله على الظالمين وهم أعداء الله (٩٣) .

(٩٢) العجيب أن يشارك بعض المعتزلة مثل هشام بن عمرو الفوطى
الاشاعرة في ذلك . فقد اختلف المتكلمون في معنى عبروا عنه بلفظ الموافاة
وهو أنهم قالوا في انسان مؤمن صالح مجتهد في العبادة ثم مات مرتدا وآخر
كافر متبردا أو فاسقا ثم مات مسلما تائبا كيف كان حكم كل واحد منهما
قبل أن ينتقل الى ما مات عليه عند الله ؟ فذهب هشام بن عمرو الفوطى
وجميع الاشعرية الى أن الله لم يزل راضيا عن الذى مات مسلما تائبا ولم
يزل ساخطا على الذى مات كافرا أو فاسقا ، واحتجوا في ذلك بأن الله
لا يتغير علمه ولا يرضى ما سخط ولا يسخط ما رضى : وقالت الاشعرية
الرضا من الله لا يتغير من صفات الذات لاین ولأن ولا يتغايران ، الفصل
ج ٤ ص ٨٠ ، وكان هشام بن عمرو الفوطى يقول بالموافاة وأن الايمان هو
الذى يوفى الموت ، الملل ج ١ ص ١٠٩ ، القول في الولاية والعداوة .
اختلفت المعتزلة في ذلك على مقلتين . قالت المعتزلة الا بشر بن المعتسر
وطوائف منهم أن الولاية من الله للمؤمنين مع ايمانهم وكذلك عداوته للكافرين
مع كفرهم . والولاية عندهم الاحكام الشرعية والمدح واحداث اللطاف
والعداوة ضد ذلك ، وكذلك قالوا في الرضا والسخط . وقال قائلون منهم
الولاية مع الايمان والعداوة مع الكفر وهما غير الاحكام والاسماء وكذلك
الرضا والسخط غير الاحكام والاسماء ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ .

(٩٣) هذا هو موقف عديد من فرق الخوارج . فنقول المكرمة
(الثعلبية العجاردة) بالموافاة وهى أن الله يتولى عباده ويعاديهم على

وقد تتحول الولاية والعداوة من مجرد فعلين لله تعبيرا عن الإرادة والعلم إلى صفتين له في ذاته . فالحق الانساني مؤيد بالولاية الالهية ، والباطل الانساني مهتد بالعداوة الالهية . الولاية أخذ الانسان لله في نفسه والعداوة أخذ الانسان لله ضد أعدائه . وماذا لو فعل العدو ذلك أيضا وجعل الولاية من جانبه والعداوة ضد عدوه ؟ يكون الانسان في كلتا الحالتين قد أخذ المؤلة من جانبه ضد أعدائه سواء كان هو نفسه أم خصمه . وبالتالي يتحول الله كسلاح في معارك الخصوم . وان اثبات الولاية والعداوة كصفات ذات أو حتى كصفات فعل يؤدي إلى القضاء على الحرية الانسانية إذ تحدد الصفات مصائر الناس فيها يتعلق بأفعال الشعوب (٩٤) . وفي جماعة مضطهدة أخرى ولكن سرية تتحول الولاية

ما هم صائرون إليه لا على أعمالهم التي هم فيها ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، الموافاة هي الحكم بأن الله انما يوالى عباده ويعاديه على ما هم صائرون إليه من موافاة الموت لا على أعمالهم التي هم فيها فان ذلك ليس بموثوق به اصرارا عليه ما لم يصر المرء الى آخر عمره ونهاية أملة فحينئذ ان بقى على ما يعتقد فذلك هو الايمان فيواليه وان لم يبق فيعاده ، وكذلك في حق الله حكم الموالة والمعادة على ما علم منه حال الموافاة ، الملل ج ٢ ص ٥١ ، قالت المكرمية بالموافاة وهي أن الله انما يتولى عباده ويعاديه على ما هم صائرون إليه لا على أعمالهم التي هم فيها ، مقالات ج ١ ص ١٦٩ ، وقالت بالموافاة في الولاية والعداء ، الفرق ص ١٠٣ ، وتقول الخازمية (العجاردة) أيضا بالموافاة وأن الله انما يتولى العباد على ما علم انهم صائرون إليه في آخر أمرهم من الايمان ويترك منهم على ما علم انهم صائرون إليه في آخر أمرهم من الكفر ، وأنه لم يزل محبا لأوليائه مفضا لأعدائه ، الملل ج ٢ ص ٤٧ — ٤٨ ، اعتقادات ص ٤٩ ، وعند الشعبية (العجاردة) لا يستطيع أحد أن يعمل الا ما شاء الله وأن أعمال العباد مخلوقة لله ، مقالات ج ١ ص ١٦٥ .

(٩٤) عند الخازمية والمكرمية (العجاردة الخوارج) الولاية والعداوة صفتان لله في ذاته ، وأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون إليه وان كانوا في أكثر أحوالهم مؤمنين ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ ، الولاية والعداوة من صفات الذات وكذلك الرضا والسخط ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ ، خالفت الخازمية أكثر الخوارج في الولاية والعداوة وقالوا انهما صفتان لله وان

والعداوة أيضا الى سلاح لتقوية الجماعة ، فالولاية للإمام والعداوة لاعدائه . الولاية للذات والعداوة للغير ، وبالتالي يتحول الله الى سلاح لتقوية الفرد ضد الخصوم . ولما كثر المتخاصمون أصبح الله سلاحا ضد الكل يضرب في كل اتجاه (٩٥) . ان الولاية العداوة على هذا النحو ضد الشرع والعقل معا . فكثيرا ما يتغير حكم الشرع طبقا لافعال الناس وانتقائهم من الايمان الى الكفر او من الكفر الى الايمان . كما ان الرضا والسخط من الله تابعان لافعال الانسان ومتغيران بتغيرها . ولا ينال ذلك من شهول العلم الالهي لان تغير الاحكام الشرعية طبقا للافعال موجود في العلم الالهي فهو علم ثابت بالتغير (٩٦) . ان الولاية والعداوة ممكنان بعد حال الايمان

الله انما يتولى العبد الى ما هو صائر اليه من الايمان وان كان في أكثر عمره كافرا . ويرى منه ما يصير اليه من الكفر في آخر عمره وان كان في أكثر عمره مؤمنا ، وأن الله لم يزل محبا لاوليائه ومبغضا لاعدائه . وهذا القول منهم موافق لقول أهل السنة في الموافاة غير أن أهل السنة الزموا الخازمية على قولها بالموافاة أن يكون على وطلحة والزبير وعثمان من أهل الجنة . . . وقالوا لهم : اذا كان الرضا من الله على العبد أن يكون ممن علم أنه يموت على الايمان وجب أن يكون المبايعون تحت الشجرة على هذه الصفة ، الفرق ص ٩٤ — ٩٥ ، عندهما أثبتت الخازمية الولاية والعداوة كصفتين لله في ذاته أثبتوا القدر ، وقالوا بأن الله يتولى العباد على ما هم صائرون اليه وان كانوا في أكثر أحوالهم مؤمنين ، مقالات ج ١ ص ١٦٦ .

(٩٥) هذا هو الحال عند الشيعة التي تقول بموالة الحسن والحسين والمشهودين من أسباط الرسول وسائر أولاد على من صلبه وسائر من درج على سنن آبائهم الطاهرين دون من مال منهم الى الاعتزال أو الرفض دون من انتسب اليهم واسرف في عداوته وظلمه كالبرقي الذي عدا على أهل البصرة ظلما وعدوانا . . . وقالوا بموالة أعلام التابعين للصحابه باحسان وكل من أظهر أصول السنة . وانما تبرأوا من أهل الملل الخارجة عن الاسلام ومن أهل الاهواء الضالة مع انتسابها الى الاسلام كالفردية والمرجئة والرافضة والخوارج والجهمية والنجارية والمجسمة ، الفرق ص ٣٦٠ — ٣٦١ .

(٩٦) هذا هو موقف ابن حزم في الهجوم على الأشاعرة . فمن شنعهم (المرجئة الاشعرية) قولهم أن من كان الآن على دين الاسلام مخلصا بقلبه وليسانه مجتودا في العبادة الا أن الله يعلم أنه لا يموت الا كافرا فهو

والكفر وبعد افعال الحسن والقبح كنتيجة وليس كمقدمة ، كنهاية وليس كبداية . وان وضع للولاية والعداوة في البداية لهو انكار لقيمة الفصل ولقانون الاستحقاق تبريرا لافعال الحاكم اللامشروطة والذي برعاه الله بولايته ويحفظه بالعداوة لاعدائه (٩٧) .

الآن عند الله كافر ، وان من كان الآن كافرا يسجد للنار وللصليب أو يهوديا أو زنديقا مصرحين بتكذيب الرسول الا أنه في علم الله أنه لا يموت الا مسلما فانه الآن عند الله مسلم . ما قال هذا مسلم قط قبل هشام الفوطي ، وهذه مكابرة للبيان وتكذيب لله . ولقد سمى الله المؤمنين ثم أخبر بانهم كفروا ، ومسلمين ثم ارتدوا . ويرفض ابن حزم قول الباقلاني ان الله لا يرضى لعباده المؤمنين أن يكفروا وان كان قد رضى لاهل الكفر والفساد ، فهذا تكذيب لله مجرد . وكيف يقول الباقلاني أن الكفار فعلوا من الكفر أمرا رضى الله منهم وأحبه منهم ؟ كيف يدخل هذا في عقل مسلم ؟ الفصل ج ٥ ص ٦٢ — ٦٣ . ويبطل ابن حزم قول الاشاعرة بأن علم الله لا يتغير وهو مثل قول اليهود واحتجاجهم بذلك على ابطال النسخ . انما المعلومات تتغير . وقول الاشاعرة ان الله لا يسخط ما رضى ولا يرضى ما سخط باطل وكذب عند ابن حزم فقد رضى الله لليهود السبت ثم سخط عليهم لعصيانهم له . فبالضرورة يدري كل ذى حسن سليم أنه لا يمكن أن يحبط عمل الا وقد كان غير حابط . ومن المحال أن يحبط عمل لم يكن محسوبا قط . فصح ان عمل المؤمن الذي ارتد ثم مات كافرا أنه كان محسوبا ثم حبط اذا ارتد . وقد أخبر الله بالاعمال على أنها سيئات ثم بدلها حسنات . وقد سخط الله أكل آدم من الشجرة وذهب يونس مغاضبا ثم تاب عليهما واجتنبى يونس بعد أن لأمه . ولا شك كل ذى عقل أن اللائمة غير الاجتباء ، الفصل ج ٤ ص ٨٠ — ٨١ ، وذهب سائر المسلمين الى أن الله كان ساخطا على الكافر والفاسق ثم رضى عنهما اذا أسلم الكافر وتاب الفاسق ، وأنه كان راضيا عن المسلم وعن الصالح ثم سخط عليهما اذا كفر المسلم وفسق الصالح ، الفصل ج ٤ ص ٨٠ .

(٩٧) هذا هو موقف بشر بن المعتز . فالولاية والعداوة تكونان بعد حال الايمان والكفر ، مقالات ج ١ ص ٣٠٢ ، والعجيب تكفير أهل السنة والاشاعرة لبشر لذلك واعتبار مقالته بدعة شنعاء لانه يقول بأن الله ما والى مؤمنا في حال ايمانه ولا عادى كافرا في حال كفره . ويجب تكفيره في هذا على قول جميع الاثمة ، اما على قول أصحابنا فلثنا نقول : ان الله لم يزل مواليا لمن علم أنه يكون ولما له قبل كفره وفي حال كفره وبعد موته . وأما على أصول المعتزلة غير بشر فلانهم قالوا : ان الله لم يكن مواليا لاحد قبل وجود الطاعة منه فكان في حال وجود طاعته مواليا له وكان معاديا

٢ — البشارة .

كما إن الموافاة لا تحدث في الدنيا قبل الافعال والا كانت قضاء على الحرية ولا في الآخرة بعد الافعال والا كانت خرقا للاستحقاق فكذاك البشارة . فالبشارة حكم مسبق على الافعال قبل اكتمالها وقبل انقضاء العمر وقبل نهاية الزمان . هي تثبيت للحكم بالرغم من سريان الفعل . والحقيقة ان الاحكام نالية للافعال وليست سابقة عليها ، واذا كانت البشارة نوعا من اثبات التخصيص والاستثناء فكيف يمكن اثباتها وفي الوقت نفسه رفض التخصيص في الوعيد (٩٨) ؟ الفرق بينهما في الاغراء . فالتخصيص في الوعيد اغراء على فعل القبائح ، لكن البشارة ليست كذلك ولا ايضا اغراء على فعل الحسنات لان المبشرين معلومون بأسمائهم وصفاتهم في بدايتهم وان كانوا في النهاية يصلون الى عامة الناس . يبدأون بالعشرة ثم يصبحون أهل بدر ثم أهل أحد ثم أهل بيعة الرضوان بالحديبية ثم سبعين ألفا من الأمة يتسع كل منهم في سبعين ألف آخرين وفيهم أشخاص بعينهم ان لم يكن واحد بعينه وكأنه يساويهم كلهم ! وربما يتسع الامر فيبلغ كل من بلغته دعوة الاسلام وبالتالي تذهب الأمة كلها الى الجنة ، بشرى للجميع ويضيع الاستحقاق . وبعد أن يعين

للكافر في حال وجود الكفر منه . فان ارتد المؤمن صار الله معاديا له بعد أن كان مواليا له عندهم . وفي رأى الاشاعرة أن بشرا قد زعم أن الله لا يكون مواليا للمطيع في حال وجود طاعته ولا معاديا للكافر في حال وجود كفره وانما يوالى المطيع في الحالة الثانية من وجود طاعته ، ويعادى الكافر في الحالة الثانية من وجود كفره . واستدل على ذلك بأن قال : لو جاز أن يوالى المطيع في حال طاعته وجاز أن يعادى الكافر في حال وجود كفره لجاز أن يثيب المطيع في حال طاعته ، ويعاقب الكافر في حال كفره . فقال اصحاب : لو فعل ذلك لجاز فقال : لو جاز ذلك لجاز أن يمسح الكافر في حال كفره فقالوا : لو فعل ذلك لجاز في حال عبادتهم لعلمه بآلهم وما يصير اليه حالهم ، الفرق ص ٥٧ ، وقد سئل الجنيد عن قوله « أن الذين سبقت لهم منا الحسنى » فقال هم قوم سبقت لهم العناية في البداية فظهرت لهم الولاية في النهاية ، الانصاف ص ٤٤ — ٤٥ .

الرسول ضمن العشرة الاوائل وهو الذى بشر بهم قد يدخل فى ذلك أيضا آل البيت نساء ورجالا ممن ظلموا قهرا وعنوة وممن استشهدوا مقاومة للظلم ودفاعا عن الحق . وقد يدخل فى ذلك زوجات الرسول بالرغم من نقد الوحى لهن واشتراك احدهن فى الحرب وسفك الدماء خاصة وأن الفريق المختار لم يكن هو أصوب الفرقاء ، وماذا لو كان فى العشرة المبشرين بالجنة اغنياء القوم فى مجتمع أغليته من الفقراء ؟ وماذا لو كان فيهم من اعتزل الفتنة حتى لا يزداد من سفك الدماء ، لا نصرة للظالم ولا دفاعا عن المظلوم ؟ وهل يمكن تعيين المبشرين بالجنة بالاسم سواء كانوا عشرة أم ثلاثمائة أم سبعين ألفا ؟ وماذا لو تغير فعلهم بعد البشرى ، هل تظل البشارة حكما ؟ اليس فى ذلك أيضا حكر على الإرادة الالهية ؟ الا يعطى ذلك نوعا من الرخصة فى فعل أى شئ حللا كان أم حراما مادام الحكم قد صدر ؟ ربما يكون الهدف من ذلك هو الاعلاء من شأن الاعمال العظيمة مثل الشهادة والتضحية بالنفس والوجود فى الطلائع والتصدى للمخاطر ونصرة الحق والمحافظة على وحدة الجماعة . ومع ذلك نهى كلها أفعال استحقاق وليست أفعالا ضد الاستحقاق . بل ان الانبياء أنفسهم أيضا يخضعون لقانون الاستحقاق ، انما يدخلون الجنة بأفعالهم . وفى النهاية لا يمكن للرواية بنفسها ان تستقل فى تأصيل النظر . فالمبشرون بالجنة رواية تصطدم بقانون الاستحقاق حواما وشبولا . وطبقا لنظرية العلم الرواية ظن والعقل يقين (٩٩) .

(٩٩) قال أهل السنة بهوالة العشرة المبشرين بالجنة وقطعوا بأنهم من أهل الجنة وهم : الخلفاء الأربعة ، وطلحة ، والزبير ، وسعد بن أبى وقاص ، وسعيد بن زيد بن عمرو بن نفيل ، وعبد الرحمن بن عوف ، وأبو عبيدة بن الجراح . وقيل هو فيهم على شريطة أن لم يتفبروا عما كانوا عليه حتى يهوتوا على الإيمان . وقال أهل السنة والجماعة هو فى العشرة ، وهم فى الجنة لا محالة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٥ ، الفصل ج ٤ ص ٩٧ — ٩٨ النسفية ص ١٤٧ ، وقالوا بهوالة كل من شهد بدرا مع النبى ، وقطعوا بأنهم من أهل الجنة وكذلك القول فيمن شهد معه أحدا الا رجلا

كما يتضح أن المبشرين بالجنة هم عادة أهل السلطة ودعاة السلطان في حين أن المبشرين بالنار هم أهل المعارضة ودعاة الثورة الذين سموا أهل الإهواء ومعظمهم من الفرق المعارضة . وما أسهل من قيادة العامة من المبشرين بالجنة ومن حصار المعارضة باتهامها بأنها من أهل النار تنفيرا للعامة منهم ، خاصة وأن العامة من أهل الجنة ومن المبشرين بها مع أهل السلطان سواء بسواء . غان لم تكن هناك بشارة فهناك على الأقل القطع بايمان البعض مثل الملائكة أو الانبياء لانهم

اسمه قزمان فانه قتل بأحد جماعة من المشركين وقتل نفسه ، وكان ينسب الى النفاق ، وكذلك كل من شهد بيعة الرضوان بالحديبية من أهل الجنة ، الفرق ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ، ص ٣٥٩ — ١٦٠ ، مقالات ج ١ ص ٣١٨ ، العضدية ج ٢ ص ٢٨١ ، وهم الذين حاربوا مع الرسول بقرية قليب بدر وكانوا ثلاثمائة وثلاثة عشر شخصا والكفار تسعمائة وخمسين ، الدواني ج ٢ ص ٢٨١ ، وقالوا : صح الخبر بأن سبعين الفا من هذه الامة يدخلون الجنة بلا حساب ، وأن كل واحد منهم يشفع في سبعين الفا . وقد دخل في هذه الجبهة عكاشة بن محصن ، الفرق ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ، ص ٣٥٩ — ١٦٠ ، وقالوا بهوالة اقوام وردت الاخبار بانهم من أهل الجنة وأن لهم الشفاعة في جماعة من الامة منهم أويس القرني والخبر فيهم مشهور ، الفرق ص ٣٥٩ ، وقالوا أيضا بهوالة كل من مات على دين الاسلام ، ولم يكن قبل موته على بدعة من ضلالات أهل الاهواء الضالة ، الفرق ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ، ويقال كذلك في الأئمة الذين تدور عليهم الفتاوى في الحلال والحرام من الصحابة والتابعين الى بعدهم كمالك والاوزاعي والثوري وأبي حنيفة الذين لم يشب مذهبهم بدع الخوارج والرافضة والقدرية والجهمية والنجارية والمشبهة المجسمة ، وهم اجماع الامة الذين لم يكفروا أحدا من الصحابة . ثم عوام المسلمين الذين لم تظهر عليهم بدعة ، الاصول ص ٢٦٤ — ٢٦٥ . وقد يعين شخص بعينه من الصحابة مثل عثمان ، أو الصحابة أو أزواج الرسول عامة أو خاصة . فقالوا بهوالة جميع أزواج رسول الله وكفروا من كفرهن أو كفر بعضهن ، الفرق ص ٣٥٩ — ٣٦٠ ، الفصل ج ٤ ص ٩٧ — ٩٨ وكذلك نشهد بالجنة لفاطمة والحسن والحسين وسائر الصحابة لا يذكرون الا بخير ويرجى لهم أكثر مما يرجى لغيرهم من المؤمنين ، ولا نشهد بالجنة أو النار لأحد بعينه بل نشهد بأن المؤمنين من أهل الجنة والكافرين من أهل النار ، التفتازاني ص ١٤٧ ، وفاطمة وخديجة والحسن والحسين وعائشة بل سائر أزواج الرسول ، الدواني ج ٢ ص ٢٨١ ، وقد أنكر الروافض الرواية مقالات ج ٢ ص ١٤٥ ، بينما توقف آخرون ، الفصل ج ٤ ص ٩٤ .

مختوم لهم بالايان ومشهود لهم بالعصبة . والحقبة أن الاستحقاق لا يكون الا للمكلفين من البشر لا ينطبق الا على الانسان الذى حمل امانة التكليف والنبي كذلك . أما غير البشر من الملائكة والجن فلا ندرى عنهم بالعقل شيئاً (١٠٠) . قد يكون المؤمن المقطوع بايمان هو ما سماه القدماء « شاهد الحال » الذى يعذب فى معتقده ويتحمل الاذى لاجله هو المؤمن قطعاً . هنا يكون الايمان هو التضحية بالذات فى سبيل المعتقد بصرف النظر عن مضمونه . أما اذا كان المضمون عاقلاً مستبداً من أصلى التوحيد والعدل فيكون « شاهد الحال » هو صاحب الاستحقاق (١٠١)

(١٠٠) فى بيان من يقطع بايمانه من أهل الايمان . أجمع الاصحاب على القطع بايمان الملائكة والانبياء وعلى أن كل واحد منهم مختوم له بالايان يوافق ربه به ويكون معصوماً عن التبديل والكفر والنفاق . رقتوا فى هاروت وماروت أنها كانا ملكين وتابا عن ذنوبهما وسيختم لهما بالسعادة إن شاء الله . وأبطلوا قول من زعم أنها كانا عجلين من بابل لأنها مذكوران فى القرآن بأنهما ملكان ، الاصول ص ٢٦٤ .

(١٠١) بعض الاصحاب يذهب الى شئ يسمى « شاهد الحال » وهو أن من كان مظهر الشئ من الديانات متحلاً للذى فيه غير مستجلب بها يلقى من ذلك حالاً فانه مقطوع على باطنه وظاهره قطعاً لا شك فيه . . . رفضوا من الدنيا ما لو استعملوه لما حط من وجاهتهم شيئاً واحتلوا من الماضى ما لو خففوه عن أنفسهم لم يقدم ذلك فبهم عند أحد فهؤلاء مقطوع على اسلامهم عند الله وعلى خيرهم وفضلهم . وكذلك نقطع على أن عمرو بن عبيد كان يدين بأبطال القدر بلا شك فى باطن امره وأن أبا حنيفة والشافعى كانا فى باطن امرهما يدينان بالله بالقياس وأن داود بن على فى باطن الامر يدين بالله بأبطال القياس بلا شك وأن أحمد بن حنبل كان يدين بالله بالتدين والحديث فى باطن امره بلا شك وبأن القرآن غير مخلوق بلا شك . وهكذا كل من تناصرت أحواله وظهر جده فى معتقده ما وترك المسامحة فيه واحتمل الاذى والمرض من أجله . وهذا قول صحيح لا شك فيه إذ لا يمكن البتة فى بنية الطبائع أن يحتل أى اذى ومشقة لغير غائدة يتعجلها أو يتأجلها . ولا بد لكل ذى عقد من أن تبين عليه شاهد عقده مما يبدو منه من مسامحة فيه أو صبر عليه . وأما من كان بغير هذه الصفة فلا نقطع على عقده ، الفصل ج ٤ ص ٨٤ — ٨٥ .

٣ — الشفاعة .

الشفاعة أيضا ، وربما اكثر من الموازنة والبشارة تنال من شمول
تانون الاستحقاق . وقد ارتبطت الشفاعة بالعمو فكلاهما يعطيان مغفرة
عن غير استحقاق لاصحاب الكبائر . وكما أن العفو والاحباط نقيضان
فالشفاعة والتوبة أيضا نقيضان . ومن جوز المغفرة بلا توبة جوز
الشفاعة ، ومن منعها منع الشفاعة . كما ترتبط الشفاعة بالوعيد
والوعيد نظرا لانها أحد شبه المرجئة في تخصيص الوعيد والاستثناء
منه فيها يتعلق بدوام عقاب الفساق . وهى موضوع سمعى خالص
لا يعتمد على الحسن والقبح العقليين بل على النقل وحده وعلى مطلق
المشيئة . وقد زاد الموضوع أهمية في العقائد المتأخرة مثل حال كل
الموضوعات السبعية كفرصة لظهار الغيبات وكل ما هو مضاد للعقل
حتى في الحركة الإصلاحية الحديثة . وكانت أهميتها قد زادت منذ البداية
بعد ظهور البدع والحاجة الى العفو كغطاء من الايمان على قبح
الافعال (١٠٢) .

والشفاعة من الشفع وهو ضد الوتر أى الثانى مع الاول ، الآخر
في مصاحبة الذات . فالشفاعة تدل على الجبابة والصحة والتعارن
واتجاه الفرد نحو الآخر ، والآخر نحو الفرد . كما تدل على حسابة
الانسان الى الغير فكأن صاحب الحاجة بالشفيع صار شفعا . وفي
الاصطلاح مسألة الغير أن ينفع غيره أو يدفع عنه مضره ، فالشفاعة بهذا
المعنى هو اختيار الاصالح من أجل الانتقاذ . وموضوعها وصول المشفوع
له الى حاجته ، وهى اما طلب نفع أو دفع ضرر (١٠٣) . ولكن يظل

(١٠٢) الارشاد ص ٢٩٣ — ٣٩٥ ، شفاعة النبى وردت سمعا ،
النهاية ص ٤٣٦ .

(١٠٣) الشفاعة لغة هى الوسيلة ، وعرفا سؤال الخير للغير ،
الانحاف ص ١٤٦ ، وقالت المرجئة أن موضوعها دفع الضرر عن المشفوع
له ، الشرح ص ٦٨٩ — ٦٩٠ .

السؤال هل هو اعتماد كل على الغير وتشفع به وتسلق عليه أم اعتماد أساسى على الذات وثقة أولى بالنفس ثم بعد ذلك توسع الفعل وامتداده نحو الآخرين ؟

وتنقسم الشفاعة الى أربعة أركان . المشفوع اليه وهو الله ، الشفيع وهو الرسول ، المشفوع له وهو المؤمن ، المشفوع غيه وهو الكبيرة . وتتضمن الشفاعة علو رتبة المشفوع اليه والشفيع عن المشفوع له ، وهذا أيضا فى طلب الحاجة . لذلك كانت فائدة الشفاعة رفع مرتبة الشفيع والدلالة على منزلة المشفوع اليه . والمشفوع اليه يكرم الشفيع (١٠٤) . ولما كان المشفوع اليه هو الله فانه يدخل فى العقليات فى أصل التوحيد . بقى اذن المشفوع غيه وهو الكبيرة ، والمشفوع له وهو المؤمن والشفيع وهو الرسول .

فالمشفوع غيه هو الكبيرة . فالشفاعة أحد حلول قضية التخليد والدوام فى النار لصاحب الكبيرة ، اذ انه يكون فى النار استحقاقا ثم يخرج منها بشفاعة الرسول (١٠٥) ! ولما كانت الكبيرة عصيانا وفسقا وفجورا

(١٠٤) الشرح ص ٦٨٨ — ٦٨٩ .

(١٠٥) أجمعت الامة على أصل الشفاعة وهى لاهل الكبائر من الامة لقول الرسول وقول الله اى لذنب المؤمنين لدلالة القرينة . وطلب المغفرة شفاعة ، المواقف ص ٣٨٠ ، الشفاعة ثابتة للرسول بالأخبار فى حق اهل الكبائر ، النسفية ص ١١٢ ، الشفاعة حق لمن اذن له الرحمن . وشفاعة الرسول لاهل الكبائر من أمته وهو مشفع فيهم ولا يرد مطلوبه ، العضدية ج ٢ ص ٢٧٠ — ٢٧١ ، أجمع اهل السنة والجماعة على صحة الشفاعة من الرسول لاهل الكبائر من هذه الامة ، الاتصاف ص ١٦٨ — ١٧٠ ، يقررون بشفاعة الرسول وانها لاهل الكبائر من أمته ، مقالات ج ١ ص ٣٢٢ ، عند اهل السنة والاستقامة شفاعة الرسول لاهل الكبائر من أمته ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، وتكون الشفاعة للعصاة والفساق . القول بشفاعة الرسول فى حق فساق الامة خلافا للمعتزلة ، المعالم ص ١٤٣ — ١٤٤ ، يثبتها اهل السنة والاشاعرة والكرامية وبعض الرافضة ، الفصل ج ٤ ص ٨٥ — ٨٦ ، ومن أقوال المرجئة فى فجار اهل القبلة فى موضوع : هل يجوز ان يخلدهم الله فى النار أبدا ان أدخلهم النار ؟ ان

=

فالشفاعة تكون أيضا للعصاة والفساق وللغفار . ولكن لماذا الشفاعة لاهل الكبائر وهناك التوبة ؟ وهل تجب الشفاعة التوبة ؟ واذا كانت الشفاعة قادرة على اخراج مرتكب الكبيرة من النار وقطع العقاب فان التوبة قادرة على عدم ادخاله النار اصلا . وقد تكون الشفاعة لاهل الاعراف الذين تساوت حسناتهم مع سيئاتهم ويهرون امام النار فاذا رجحت حسناتهم سيئاتهم فانهم يدخلون النار ولا يخرجون الا بشفاعة الرسول ورحمة الله . فالشفاعة هنا تدخل في الموازنة وتبطل الاحباط والتكثير وتكون عاملا مرجحا في حالة الاستواء بين الطرفين . وهى حالة افتراضية اساسا نظرا للطبيعة الخيرة كعامل مرجح فيها . ولماذا تتقدم الشفاعة على رحمة الله أو تساويها وتعادلها ؟ أليست رحمة الله كافية كعامل مرجح دون شفاعة (١٠٦) وقد تكون الشفاعة للكفار لتعجيل فصل القضاء وتخفيف أهوال يوم القيامة (١٠٧) ! لذلك كان مكانها يوم الاراحة من الوقف . فهل الله بطيء في العقاب ، متباطيء في الحساب ، يفرح باطالة الانتظار له ليزيد عذابا نفسيا حاضرا على العذاب البدنى

الله يدخل قوما من المسلمين الا أنهم يخرجون بشفاعة الرسول ويصرون الى الجنة لا محالة ، مقالات ج ١ ص ٢١١ — ٢١٢ ، لا خلاف بين الامة في أن الشفاعة ثابتة للنبي انما الخلاف في ثبوتها لمن ؟ هى ثابتة للثائبين من المؤمنين وعند المرجئة للفساق من اهل الصلاة ، الشرح ص ٦٨٧ — ٦٨٨ ، الشفاعة للفساق الذين ماتوا على الفسق ولم يتوبوا ، وتقبح عند قاضي القضاة وتحسن عند أبى هاشم مع اصرار المذنب على الذنب كما في العفو ، يخرج الله قوما من النار بعد أن امتحشوا بشفاعة محمد تصديقا لما جاءت به الروايات ، الابانة ص ١٠ ، شفاعة محمد مقبولة في حق عصاة أمته يوم القيامة والدليل أمر النبي بالاستغفار ، وغفر الله لمن استغفر له النبي ، المسائل ص ٣٨٢ — ٣٨٣ ، الشفاعة للمؤمن العاصي ممكن في نفسه ، وورد عن القواطع السمعية والادلة الشرعية من الكتاب والسنة واجماع الامة من السلف ومن تابعهم من الخلف مما اشتهاره مغن عن ذكره فوجب التصديق به والاذعان لقبوله والانقياد اليه والتعويل عليه على وفق ما اشتهر عن النبي وصحابته والعلماء من أمته ، الغاية ص ٣٠١ — ٣٠٢ .

(١٠٦) الفصل ج ٤ ص ٦٩ .

(١٠٧) حاشية الخلالى ص ٢٧٠ .

المتوقع ؟ ولماذا يخفف الله عنهم الاهیوال اذا كانت جزءا من العذاب ؟ ولماذا يستعجل الرسول ، والعجلة في القضاء ضد العدل كما أن العجلة من الشیطان ؟ وقد تكون الشفاعة في الجن والانس ! وماذا فعل الجن ؟ هل له رسل وتكليف ؟ وهل قبل الامانة طوعا واختيارا كما قبلها الانسان (١٠٨) ؟

فاذا كانت الكبيرة اساسا هو المشفوع فيه فمن المشفوع له : المؤمن أم الموحد أم التائب ؟ ولماذا الشفاعة ؟ هل لرفع الدرجات في الجنة أو لعدم دخول النار أو لدخول الجنة بغير حساب ؟ هل هي لهذه الامة أم لكل الامة بلا استثناء ؟ قد تكون الشفاعة لمن استحق دخول النار كي لا يدخلها . وهذا في الحقيقة قضاء على الاستحقاق وعلى دوامه وقول بانقطاع العذاب أو بعدم وقوعه دون شرط التوبة ، وماذا يكون رد فعل من دخل النار عن استحقاق ؟ اليس ذلك عدم مساواة في العقاب ؟ اليس ذلك اشارة ضفائن في الجنة وثورة في النار لمن لم يغالوا الشفاعة ؟ وماذا يكون رد فعل أهل الجنة الذين عملوا الحسنات ودخلوا الجنة بعدم دخول النار وغيرهم لم يدخل النار شفاعة ؟ واين يذهبون ان لم يدخلوا النار ؟ هل يدخلون الجنة أم يبقون في الاعراف ؟ وقد تكون الشفاعة لاجراج الموحدين من النار ، لمن له ذرة ايمان في قلبه . وهذا ايضا تفصيل للنظر على العمل مع أن الاستحقاق يقوم على العمل وليس على النظر وهو ايضا ظلم الكفار الذين لهم أعمال صالحة . وهو مناقض لقانون الموازنة ، الاحباط والتكفير . كما أنه ضد التوبة والغاء لوظيفتها وقضاء على الهدف منها . واذا كانت الشفاعة تخفيفا عن بعض الكفار في اوقات مخصوصة فهذا تخصيص بلا استحقاق ، واستثناء دون حق ، وتحيز ومجاملة تناقض العدل (١٠٩) . واذا كانت الشفاعة لاطفال

(١٠٨) الارشاد ص ٣٩٣ — ٣٩٥ .

(١٠٩) يقال ذلك في مثل أبى لهب وأبى طالب أو في بعض الكفار من بيت الرسول ، حاشية العقباوى ص ٧٣ — ٧٤ .

المشركين فهل الاطفال عقلاء بالغون أحرار حتى يكونوا مكلفين ؟ وإذا كانت الشفاعة للمؤمنين المطيعين غان في توبتهم كفاية لانقطاع العقاب ودوام الثواب (١١٠) . وإذا كانت الشفاعة لصلحاء الامة ليتجاوز عنهم في اطاعات فان الاعمال العظيمة تجب المعاصي ، والتضحية بالعمر وبالنفس تجب اللوم . أما اذا كان المقصود من الشفاعة رفع الدرجات وبلوغ مراتب اعلى في الجنان فان ذلك طمع ، ورغبة في المزيد أسوة بما كان يحدث في الدنيا من زيادة غنى الفنى ورفاهية المترف وبسر الموسر بجزيد من الطاعات والعبادات . فالدرجات العليا في الدنيا لا بد وأن يقابلها رفع الدرجات في الآخرة حتى تستمر مزايا الدنيا بدعوى دوام الثواب ! كما يؤدي ذلك الى اثاره الاحقاد والضغائن والمنافسة في الجنة عند من لم تنلهم الشفاعة . وهل في الجنة رغبات وأطماع وهى دار السلام والصفاء (١١١) ؟ وتتم الشفاعة لدفع العذاب ولرفع الدرجات ضد تانون الاستحقاق . لا يرفع العذاب الا بالموازنة او التوبة لان الشفاعة دونهما ، اعطاء نفع لمن لا يستحق . والدعاء لا يرفع العذاب ، فالدعاء قول والتوبة عمل ، وما أكثر القول واقل العمل . ولماذا تتم الشفاعة

(١١٠) عند الاشاعرة شفاعة الانبياء حق ، وشفاعة نبينا للمؤمنين المذنبين ولاهل الكبار منهم المستوجبين حق ثابت ، الفقه ص ١٨٦ ، وبالرغم من انكار المعتزلة الشفاعة الا انه عند البعض منهم الشفاعة للمطيعين من المؤمنين لان الفاسق اذا خرج من الدنيا من غير توبة خلد في النار لانه قد استوجب النار بفسقه ، ومن دخل النار كان مفضوبا عليه ، ومن كان مفضوبا عليه لا يدخل الجنة ، النهاية ص ٤٧ ، الفاية ص ٣٠٦ — ٣٠٩ ، الشفاعة ثابتة للمؤمنين دون الفاسق من اهل الصلاة خلاف المرجئة ، الشرح ص ٦٩٠ — ٦٩٢ .

(١١١) قال بعض المعتزلة الشفاعة للمؤمنين أن يزدادوا في منازلهم من باب التفضيل ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، الشفاعة لزيادة الثواب لا لدرء العقاب ، وهو عام في شفاعة النبی وغيره ، المواقف ص ٣٨٠ ، لا شفاعة في الكبار ، وردوا العقاب بها . الشفاعة لا تكون الا لزيادة الثواب ورفع الدرجات ، حاشية الخللالي ص ٢٧٠ ، شرح الفقه ص ٨٤ .

لعدد معين ٧٠.٠٠٠ كل واحد منهم يشفع في ٧٠.٠٠٠ ألف مثلهم (١١٢) ؟ فيكون مجموع المشفع لهم ٩٠٠.٠٠٠.٠٠٠ أى أقل من خمسة مليارات بقليل وهم أقل من عدد سكان الأرض حالياً بليار واحد ! ولماذا هذا العدد بالذات ؟ هل عدد رمزى به الرقم ٧ وبه الاصفار والآلاف زيادة في التعظيم والمبالغة ؟ اليس هذا العدد أكثر من يسلمى الأرض وبالتالي يتطلب ذلك الشفاعة لغيرهم ؟ وهل الرسول على علم مسبق بأفعال العباد المستقبلية أم هو قانون عام للتاريخ يمكن التنبؤ به ؟ وإذا كانت الشفاعة لأهل الجنة من هذه الأمة فهم ليسوا بحاجة إليها ماداموا في الجنة . وإذا كانت للناس جميعاً بصرف النظر عن الأمة تصبح عامة لكل وبالتالي تفقد خصوصيتها للبعض ، وفي عموميتها يكون اثباتها مساوياً لنفيها (١١٣) . ان ادخال قوم الجنة بغير حساب ضد قانون الاستحقاق وعدم مساواة بين من دخلها بحق وبين من دخلها بغير حق . وما فائدة العمل لمن دخلها بحق ؟ وفيما كان الجهد والتعب والنصب ؟ وهل لم يعد العمل هو مقياس الجزاء ؟ على الأقل لابد من وجود مراتب في الجنة لمن دخلها بجهد عرقه ولمن دخلها شفاعة . وقد يثار خلاف حول أيهما يكون في مرتبة أعلى من الآخر ؟ ويلاحظ في المشفوع لهم التضاد في المجموعات بين ادخال قوم الجنة بغير حساب وبين عدم ادخال قوم النار استحقاقاً دخولها أو بين ادخال المؤمنين المذنبين الجنة وبين اخراج العصاة الموحدين من النار . أما باقى الشفاعات فلا حد لها إنما صاغت أحاديث من

(١١٢) روى أن النبي خير بين أن يدخل نصف أمته الجنة وبين الشفاعة فاختران الشفاعة ، وأن ٧٠.٠٠٠ سيدخلون الجنة بلا حساب ، كل واحد منهم يشفع في ٧٠.٠٠٠ ، وسأله عكاشة بن محصن أن يجعله واحداً منهم فدعا له ، الأصول ص ٢٤٤ ، الفرق ص ٣٥٢ — ٣٥٣ ، الابانة ص ٦٥ — ٦٦ ، شرح الخريدة ص ٦٠ — ٦١ ، التحفة ج ٢ ص ٨٨ — ٨٩ ، الاتحاف ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(١١٣) شفاعة محمد حق لكل من هو من أهل الجنة ، وإن كان صاحب كبيرة ، وهى ليست مختصة بأهل الكبائر من هذه الأمة فإنه بالنسبة الى جميع الأمم كاشف الغمة ونبي الرحمة ، شفاعته ثابتة للرسول والاخير في حق الكبائر المستفيض من الاخبار ، شرح الفقه ص ٨٤ .

نسج الخيال الشعبي حول البطل وأنبطولة الفردية وحاجة الدهماء الى مخلص ، وهنا يبدو الرسول زعيما لامة ، وشيخا لقبيلة ، ورئيسا لجماعة .

أما فيما يتعلق بالشفيع وهو الرسول فان شفاعته تأتي بطلب من الناس بعدما يتقاعس الجميع ويرفض باقى الرسل . اذ يسأل الناس الرسل فيعتذرون ولا يتقدم الا سيد الخلق فيقول أنا لها ويسجد ويشفع . فهو الذى يتصدر الجمع ويسبق الرسل ، ويشهد على جميع الشهداء (١١٤) . وللرسول شفاعتان : شفاعاة خاصة وشفاعة عامة . الاولى لمن يستحق من مرتكبى الكبائر ، والثانية مقام محمود للناس جميعا . اذا كانت الاولى نوعا من الاستحقاق فالثانية نوع من التفضل لا يبدأ الرسول فى طلبها الا بعد أن يسجد فاذا أذن له الله شفيع من

(١١٤) يذكر القدماء أدلة نظلية على صحة الشفاعاة من الكتاب والسنة مثل : « عسى أن يبعثك ربك مقاما محمودا » (١٧ : ٧٩) ، ومن الحديث « شفاعتى لاهل الكبائر من أمتى » . أو « أشفع الى ربى فيجد لى حدا فأخرجهم من النار ثم أشفع فيجد لى حدا فأخرجهم من النار حتى لا يبقى أحد فى النار ولو كان فى قلبه مثقال ذرة من ايمان » الانصاف ص ٥٣ ، ص ١٦٨ — ١٧٠ ، الرسول له ثلاثة أشياء (أ) كونه شافعا (ب) كونه مشفعا أى مقبول الشفاعاة (ج) كونه مقدما على غيره ، التحفة ص ٨٧ — ٨٨ ، ويمكن أيضاً ذكر « فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا » (٤ : ٤١) ، وقد كثرت الاستشهادات بها فى العقائد المتأخرة شعرا مثل :

وخص النبى بالمزايا كفتحة شفاعة البرايا
وبعد يشفع كل ذى يد طويلة عند الاله فى غد
الوسيلة ص ٦٩ ، القول ص ٦٩ — ٧٠ .
وأبضا :

وواجب شفاعة الشفيع محمد مقدما لا تمنع
الجوهرة ج ٢ ص ٧٧ — ٧٨ .
وغيره من مرتضى الاخبار شفيع كما جاء فى الاخبار

أسعد الناس بها ، ولا تكون لمن أشرك بالله (١١٥) . فإذا كانت الشفاعة للصغرى خاصة لاهل الكبائر فان الشفاعة الكبرى تكون لكل من دخل في قلبه ذرة ايمان بل لكل مخلوق من البشر انقادا له من هول الموقف . فإذا كانت الصغرى زيادة على التوبة فان الكبرى قضاء على الاستحقاق كلية وتغليب للنظر على العمل . وكيف تكون الشفاعة من هول الموقف والحساب لم يتم بعد وكان الشفاعة هنا ضد الحساب أى مناقضة لتطبيق قانون الاستحقاق ؟ وقد نكون للنبي شفاعات أخرى غير هاتين الشفاعتين يكثر من ذكرها الخيال الشعبى الذى ينطلق لتحديد زمانها ومكانها وأشخاصها كلما زاد الاحساس بالبطولة الفردية واشتدت حاجة الانسان الى مخلص بعيدا عن معلم وخارج انفسهم (١١٦) . وكيف يشفع الرسول لغيره وهو نفسه بشر ينطبق عليه قانون الاستحقاق ، وهو نفسه محاسب مثل غيره من البشر ؟ كيف يكون له هذا القدر من الشفاعة وهو أيضا محكوم عليه وليس حاكما ، وهو متهم وليس قاضيا ؟

والاخطر من ذلك كله هو تعميم الشفاعة لغير الرسول وبالتالي لا تصبح خاصة به وحده وميزة له باعتباره آخر الانبياء والمرسلين وتصبح عامة للملائكة والابناء والرسول والاولياء والصحابة والشفعاء والعلماء وصلحاء الامة والمؤمنين ولكل الناس على قدر منازلهم والفقراء واطفال المؤمنين . ان تعميم شفاعة النبي له ولغيره يقضى على الخاص فيصبح عاما وبالتالي يضيع كلية قانون الاستحقاق ووقوع الجزاء طبقا للاعمال . كما انه يسقط شفاعة النبي كخصوصية له وهو القصد من

(١١٥) صفة ما يفعله الرسول انه لا يبدأ بالشفاعة بل يسجد . فإذا أذن الله له شفع من أسعد الناس بها . ولا تكون لمن أشرك بالله ، الكتاب ص ٣٧ - ٤٠ ، حاشية الخلقى ص ٢٧٠ ، ثم بعد اشتداد هول الموقف يشفع محمد الشفاعة العظمى وهى شفاعة في فصل القضاء بين جميع الخلائق عندما يشتد الهول عليهم ويطول وقوفهم فيستشفعون به فيشفع لهم عند ربه في ذلك ، الحصون ص ٨٧ .

(١١٦) ويجب الايمان بشفاعة نبينا محمد العظمى في الموقف ، وله شفاعات غيرها ، العقيدة ص ٧٤ .

الشفاعة . بل انه ينفي الشفاعة كلية طالما غاب القصد منها وتوقف معناها الاول . كما أن تعميم الاوقات والاماكن والاشخاص هو قضاء على وقت الحساب وخصوصية المكان وأصحاب الكبائر . وأن اثبات الشفاعة في الدنيا ولكل الناس ليجر الى الوساطة والمحابة والتحيز ويقضى على العمل وهو أساس الاستحقاق في الدنيا . وكيف تكون الشفاعة للكل والملك غير مكلف أساسا والانسان أعظم منه ؟ وطبقا لاي مقياس سيشفع الملك ؟ كيف تشفع الملائكة في البشر ؟ اليس الانسان افضل منها بتقبله الامانة ؟ ألم تسجد الملائكة لآدم ؟ ألم تعارض الملائكة ارادة الله كما فعل ابليس ؟ وهل الملائكة لها رسل وتكليف ، خاطبها الله ونادى عقلها واستثار حريتها كما فعل مع الانسان ؟ لا يشفع للانسان الا عمله ، فالاستحقاق احد مظاهر التكريم . وهل يشفع نبي لنبي آخر مثله ؟ واذا كانت الشفاعة لصاحب الكبرة فهل من الانبياء من ارتكب الكبائر ؟ واذا كان قد حدث فلماذا يشفع للنبي ولا ينال استحقاقه ثوابا بحسناته وعقابا بسينئاته ، وهو بشر ، أسوة بباقي البشر ؟ اليس محمد سيد المرسلين وخاتم الانبياء والشفاعة خاصة به وتكريم له ؟ كيف يشفع له نبي آخر وهو شاهد الشهداء « فكيف اذا جئنا من كل أمة بشهيد وجئنا بك على هؤلاء شهيدا » ؟ وكيف يشفع موسى وهو الغاضب الكاره ؟ كيف يشفع نوح وهو اللاعن المدمر ؟ كيف يشفع عيسى وهو الحنون القابل لكل الشرور والآثام عن رضا وطيب خاطر ؟ كيف يشفع يحيى وهو المقطوع الرأس ؟ كيف يشفع النبي وهو يستسلم للقضاء ويرى أن كل ما يقع من شرور في العالم انما يتم باذن الله وبكامل ارادته ومشيئته ؟ وهل يشفع الاولياء ؟ الا يضع ذلك الاولياء في مصاف الانبياء والرسل والملائكة ؟ وما مقياس صدق الولاية ؟ لقد فرق الفقهاء من قبل بين اولياء الشيطان واولياء الرحمن من أجل التفرقة بين الكذب والادعاء والسحر والشعوذة وبين الولاية الحققة . وهل هناك ولاية أساسا ؟ اليس ذلك ادخلا لعلوم التصوف في علم أصول الدين ؟ ان الاعتماد على شفاعة الاولياء هو تدمير للعقل وللعمل وهما دعائم قانون الاستحقاق . وهل تشفع الصحابة وهم أولى بالشفاعة ؟ وهل الصحابة في مكانة الملائكة والانبياء والرسل كشفعاء ؟ الا يخطيء الصحابة

ويصيبون ؟ الصحابة محاسبون مشفوع لهم مثل غيرهم . كيف يكون المشفوع له شفيعا ؟ وهل يشفع عمر ان يشفع عثمان ؟ ومن يشفع لابي سفيان ؟ وهل يشفع عمر لخالد بن الوليد أو خالد بن الوليد لعمر ؟ وهل يشفع الشهداء ؟ ان الطليعة قد ضحت بنفسها وطالما حاولت تجنيد الجماهير معها . فبعد ذلك هل تشفع الطليعة في الخائعين والهابطين والمثبطين والقاسعين والمخلفين الذين اناقلوا الى الارض ؟ هل يشفع الشهداء فيمن اعطاهم الشهادة ، القتلة والظلمة والحكام والسلطين ؟ صحيح ان منزلة الشهادة في منزلة النبوة ولكن الشهادة عمل ، فكيف يشفع العامل فيمن لا عمل له ؟ وهل يشفع العلماء ؟ والعلماء عكس الشهداء ، هم اصحاب نظر والشهداء اصحاب فعل . الا يعطى ذلك اولوية للنظر على العمل او على الاقل يكون النظر مساويا للعمل ؟ صحيح ان النظر قيمة ولكن العمل قيمة اعظم . كيف يشفع العلم للجهل ، والمعرفة للشك ، واليقين للظن ؟ ألم يخش العلماء غير الله فباعوا علمهم على موائد الحكام ؟ وهل يعمل كل العلماء بعلمهم ام انهم هم العاملون وحدهم ؟ وهل يشفع اجتماع النظر والعمل في أحد أجزائه أى النظر وحده أو العمل وحده ؟ وهل يشفع صلاح الأمة واتقياء القوم ؟ وهل يشفع الاصلاح في الاقل صلاحا ؟ الا يمنع ذلك الصالح أن يكون اصلح ، مادام الاصلح سيشفع له ، وما يفقده الانسان في الدنيا يجده في الآخرة ، وما لم يحصل عليه في البداية يحصل عليه في النهاية ؟ وهل يشفع المؤمنون بعضهم لبعض وكأن الامر مجاملة أو بتعبير شعبي « شيلنى وشيلك » ؟ وكيف يشفع مؤمن لنبي ، ويشفع الاقل درجة للاعلى درجة؟ هل المؤمن أعلى درجة من النبي ؟ هل يشفع أحد من الصحابة وهم في ذروة الايمان لحمد ؟ هل يتشفع مؤمن منهم في باقى الانبياء والرسل في ابراهيم وموسى وعيسى ؟ وكيف يتشفع مؤمن لمؤمن آخر ؟ في هذه الحالة لن تكون الشفاعة كرامة للانبياء ، وخاصة لخاتم المرسلين ، بل تكون عامة لجميع المؤمنين وبالتالي تضع الشفاعة باعتبارها كرامة للانبياء . وان الشفاعة بهذا المعنى تعطى الانسان المؤمن أكثر مما يستحق ويعطى المشفوع له اقل ما يستحق ، وتحيل البشر الى قسمين ، م ٢٧ — النبوة — المعاد

يدا عليها تعطى ويذا سفلى تأخذ . وكيف يشفع الناس قدر منازلهم وبالتالي تصبح الشفاعة عامة لكل وتفقد خصوصيتها لواحد بعينه ؟ وإذا كانت المنزلة هى التى تحدد قدر الشفاعة فالعمل أساس المنزل والشفاعة معا . وهنا تسقط الشفاعة باعتبارها بديلا للفعل . وكيف يشفع الفقراء ؟ وهل الفقر فضيلة وتقوى وصلاح يؤخذ بعين الرضا ساعة الحساب ؟ ولماذا لا يأخذ الفقراء حقهم فى الدنيا بدل أن يكونوا وسيلة لدفع العقاب عن سلبوهم حق الحياة ونهبوا ثرواتهم ؟ اليس ذلك ارضاء للفقراء فى الآخرة عن طريق الايهام ، وتحويل عبوديتهم الى سيادة ، وضعفهم الى قوة ، وعجزهم الى ارادة فينسوا فقر الدنيا أمام غنى الآخرة ؟ بعد أن كان الفقير محكوما أصبح حاكما ، وبعد أن كان عبدا أصبح سيذا ، وبعد أن كان مشفوعا له أصبح شفيعا ! وكيف يشفع أطفال المؤمنين الصابرين على البلاء ؟ وأى بلاء يصيب الاطفال فى الجنان ؟ وكيف يرفع الظلم عن الاطفال المذبحين المعذبين المبتورى الاطراف المبتورى البطون بايهام الشفاعة لهم وبأنهم شفعاء لجلاديهـم (١١٧) .

لذلك كله كانت الشفاعة مستحيلة بناء على عدم جواز العفو والمغفرة قبل التوبة (١١٨) . وإذا كانت التوبة واجبة فلم الشفاعة ؟

(١١٧) الشفاعة حق وصدق واعلاها شفاعة نبينا ومن أذن له من ملك ونبي ومؤمن ، الانصاف ص ١٤٣ ، اثبات الشفاعة للنبي ومن صلحاء أمته للمؤمنين وإن كان فى قلبه ذرة من الايمان ، الفرق ص ٣٤٨ ، الحصون ص ٨٧ ، شرح الفقه ص ٨٤ ، الاصول ص ٢٤٤ .

(١١٨) أنكرت المعتزلة والخوارج الشفاعة فى أهل الذنوب وأنهم لا حظ لهم منها ، كما ينكرون القضاء والقدر والرؤية والشفاعة ، الانصاف ص ٧٠ — ٧١ (وكأنها سلسلة متوالية من الجرائم من قام بواحدة سهل عليه بالتعود القيام بالآخرى) ، أنكرها قوم من المعتزلة والخوارج وكل من قال بأن لا يخرج أحد من النار بعد دخوله فيها ، الفصل ج ٤ ص ٨٥ — ٨٦ ، وأنكرت المعتزلة الشفاعة لأهل الكبائر ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ — ١٤٨ ، والمعتزلة فرقتان (أ) أنكار الشفاعة أصلا ورأسا ورد الاخبار فيها (ب) للانبيا والملائكة شفاعة لثلاث فرق من المؤمنين : ١ — أصحاب الصغائر ٢ — أصحاب الكبائر التائبين عنها والنادمين عليها . ٣ — المؤمنون الذين لم يعملوا ذنبا أصلا (ولماذا الشفاعة لهم اذن) ، الانصاف ص ١٦٨ — ١٧٠ ، كما أنكرتها الجهمية ، الرد ص ٩٩ ، ص ١٣٤ .

واذا كانت الشفاعة واجبة فلم التوبة ؟ الشفاعة على عكس التوبة . فالشفاعة لا تحدث تغيرا في القلوب أو الجوارح ، في الاعمال الداخلية أو الاعمال الخارجية ، في حين أن التوبة نحقق اليوف منها وهو احداث التغير الفعلى في حياة الانسان ، والاعتماد على النفس ، والتعليم ، وتغير الرؤية ، وتحسين السلوك . الشفاعة كسب بلا جهد ، وثمرة بلا غرس ، وجنى بلا زرع ، ومعلول بلا علة ، ونتيجة بلا مقدمات . تقضى الشفاعة اذن على التوبة وقدرة الانسان على انقاذ نفسه بنفسه ، بفعله المتجدد ، وتعلمه عن طريق المجاورة والخطأ . قد يركن الانسان الى الشفاعة مادام يعرف النتيجة مسبقا أو يهدف اليها قصدا أو يتاجر بها ويترك الجهد والتدبير والارادة والعقل . وقد يصاغ ذلك في حجة جدلية مؤداها أن الرسول اما أن يشفع لصاحب الكبيرة وهو ما لا يجوز لانه ائالة من لا يستحق واما لا يشفع وهو ما يجوز لانه يقدر باكرامه . ولما كان المكلف لا يدخل الجنة تفضلا بل عن استحقاق ، وكانت العقوبة على الدوام فكيف يدخل المطيع الجنة أو يخرج المسيء من النار بشفاعة الرسول مع تأكيد الوحي انه لا شفيع للظالمين ؟ نفى حالة استواء الطرفين بين جواز الشفاعة وعدمها يبرز الاستحقاق ليرجع نفى الشفاعة (١١٩) . ان الشفاعة تثير عدة اشكالات حتى لمثبتها . فاذا لم يشفع الرسول لم تكن له كرامة وان شفع فانه ينقض قانون الاستحقاق خاصة ان لم تسبقها توبة . وهل الشفاعة أعلى من قانون الاستحقاق ؟ البست الشفاعة نقضا للاستحقاق ؟ اليس الله قادرا على الرحمة بلا شفاعة ؟ أليست الشفاعة اعطاء النبي أكثر مما يستحق من حيث كونه بشرا ، يأكل الطعام ويمشي في الأسواق « قل سبحانك ربى ، هل كنت الا شرا رسولا » ؟ ألا تجعل الشفاعة واسطة بين العبد والرب وبالتالي يقضى على أهم خصائص الاسلام ؟ ان الشفاعة تقضى على الفعل وعلى

(١١٩) وذلك مثل : اذا شفع الرسول لصاحب الكبيرة فاما أن يشفع أو لا . فان شفع لم يجز لانه يقدر باكرامه . وان شفع لم يجز لان ائالة من لا يستحق الثواب قبيل . والمكلف لا يدخل الجنة تفضلا ، والعقوبة تستحق على الدوام فكيف يخرج الفاسق من النار بشفاعة النبي ، وقد نفى الله أن يكون للظالمين شفيع البتة ، الشرح ص ٦٨٨ — ٦٨٩ .

الجهود الذاتية وتجعل الاستحقاق مجرد تفضل . وإذا كانت الشفاعة للحصول على المراتب العليا فانها تقوم حينئذ على الطمع من جانب المشفوع لهم بل وعلى الدنية في الدين وعلى الشحاذة ، واليد العليا خير من اليد السفلى . ان الشفاعة اقرب الى الاخلاق اليهودية ، نظرية البقية الصالحة التي لاجلها يغفر الله خطايا باقى الامة والتي سمحت لها بفعل ما تشاء وعصيان القانون بفضل شفاعتها لها . وهى اقرب ايضا الى نظرية « نحن ابناء الله وأحبائه » ، والعلاقة الخاصة بين العبد والرب التي لا تقوم على أساس الاستحقاق . وتشبه أيضا عقيدة حمل المسيح لآثام البشر والتي تسمح للمؤمن أن يفعل ما يشاء مادام المسيح سيحمل وزر أخطائه بدلا عنه ويكفر عنها بدمه ولا يحورها فقط بشفاعته . وقد أصبح الشفاعة مجرد موضوع شخصى صرف ، طلب الشفاعة للنفس وانكارها على الخصوم . وان دعاء المرجئة أن يكونوا من اهل الشفاعة هو سماح لهم بأن يكونوا من العصاة أصحاب الكبائر . ومن حق من لم يشفع لهم الغضب والتمرد مادامت الشفاعة لا تقوم على استحقاق . ولا يمكن اتهام من ينكر الشفاعة بأنه يفعل ذلك لانه ليس له حظ منها ، فهذا اسقاط اثبات الشفاعة لسبب شخصى وهو العفو عن الاخطاء والمعاصى بلا توبة وعن غير استحقاق على من يقوم بانكارها حرصا على تجديد الفعل في الدنيا بالتوبة ، وعلى نتائج الفعل في الآخرة بالاستحقاق (١٢٠) . بل انه في احدى الحركات الإصلاحية الحديثة لا يستشفع بالله على خلقه . فما بال الاستشفاع بالرسول على الله (١٢١) ؟

وهناك أدلة نقليّة معارضة على عدم جواز الشفاعة عند القدياء أو على تعميمها في الرسول وفي غيره ، في وقت الحساب وفي غيره من

(١٢٠) الشرح ص ٦٩٢ - ٦٩٣ ، التوبة ص ٤٣٤ - ٤٣٥ ، الاصول ص ٢٤٤ - ٢٤٥ .

(١٢١) عند محمد بن عبد الوهاب لا يستشفع بالله على خلقه ، وانكار من قال نستشفع بالله عليه ، الكتاب ص ١٧٦ - ١٧٧ .

الآوقات . فدلالتها على العموم من حيث الأشخاص والازمان وليست على الخصوص . ولم يبق عند المعتزلة الا العفو عن الصفائر مطلقا ، وعن الكبائر بعد التوبة ، والشفاعة لزيادة الثواب (١٢٢) . وهناك شبهات أخرى ضد الشفاعة يذكرها القدماء تجمع بين النقل والعقل يصعب تفنيدها . غروايات الشفاعة معارضة بمثلها . وتضعيفها لا يزيد على تضعيف روايات الشفاعة ذاتها خاصة وأنها وردت في روايات أخرى تمنع الشفاعة عن قاتل النفس ومدمن الخمر وعاق الوالدين ، وهى أتهات الكبائر التى تقضى على الحياة . وتعارض هذه الروايات أخبارا أخرى تسقط الفعل من الحساب مثل « من قال لا اله الا الله دخل الجنة » ، أو « وان زنى وان سرق » ، أو « وان قتل وشرب الخمر رغم انف أبى ذر » . وهو ما يعارض أيضا روح الوحي وأصل العدل . واذا كان العمل جزءا من الايمان فكيف تتم الشفاعة فيمن لا عمل له أى لا ايمان له ؟ وكيف تكون الشفاعة لكل مؤمن وان لم يكن له عمل ؟ ان فصل الايمان عن العمل وإخراج العمل عن الايمان اغراء على اتیان المعاصى ودافع على ارتكاب الذنوب . ليس الظلم هو الشرك والكنر النظرى بل هو الظلم العملى ، ظلم الافعال « الذين آمنوا ولم يلبسوا ايمانهم بظلم » . ولاشفاعة تنفع الكافر لاجل أعماله وليس لاجل نظره . وان إخراج العذاب من أصل الايمان والتوحيد وجعله فى الكفار وحدهم مجرد نرجسية ، حبا للذات وعداوة للآخر (١٢٣) .

(١٢٢) شرح التفازانى ص ١٢٢ — ١٢٣ ، حاشية الخالى

ص ١٢٢ .

(١٢٣) يحاول الباقلانى فى « الانصاف » تفنيد هذه الشبهات وهى (أ) لا ينال شفاعتى أهل الكبائر من أمتى (ب) تأويل ذلك يستبعد الكفار (ج) من تسهى سما وقتل نفسه فهو يتسماه فى نار جهنم خالدا فيها أبدا . وروى مثله فيمن قتل نفسه بحديدة . وكذلك « لا يدخل الجنة مدمن خمر وعاق والديه » (د) « لا يزنى الزانى وهو مؤمن ، ولا يسرق وهو مؤمن » . « ليس منا من يأتينا بطينا وجاره خميصا » ، « من غشنا فليس منا » ، « لا ايمان له لمن لا أمانة له » (هـ) « ولا يشفعون الا لمن ارتضى » ، (و) « ما للظالمين من جحيم ولا شفيع يطاع » (٤٠ : ١٨) ، (ز) « لا يغنى

والحقيقة أن آيات الشفاعة تشير إلى النفى أكثر مما تشير إلى الإثبات (١٢٤) . فالشفاعة لله وحده وليس لدونه أية شفاعة (١٢٥) . وفي حال الإثبات لغيره تكون مشروطة برضاء الله وبإذنه أو بعهد اتخذته الله مع الشفيع أي لمن يشهد بالحق (١٢٦) . وتنكر الشفاعة بأسلوب السخرية والتساؤل وكأن إنكار الشفاعة أمر بديهى لا يحتاج إلى إنكار (١٢٧) . وإن وجدت بصرف النظر عن الشفيع فإنها لا تنفع فى شيء

عنهم وهم فيه مدلسون » (٤٣ : ٥٧) ، « ولا يخفف عنهم من عذابها » (٣٥ : ٣٦) ، « كلما نضجت جلودهم بدلناهم جلودا غيرها ليذوقوا العذاب » (٤ : ٥٦) ، « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (٧٤ : ٤١) ، (ح) من حلف بالطلاق أنه يفعل فعلاً يشفع له بالرسول هل يكون عاصياً أم مطيعاً ؟ الانصاف ص ١٧٠ — ١٧٦ .

(١٢٤) ذكرت الشفاعة ومشتقاتها فى القرآن ٣١ مرة ليس منها للرسول استعمال واحد ! وذكرت فضلاً ٥ مرات والباقي أسماء أى أن الشفاعة ليست فعلاً لحد . وذكر لفظ « شافعين » مرتين ، « شفيع » ٥ مرات ، « شفعاء » ٥ مرات . أما لفظ « شفاعة » فقد ذكر ١٣ مرة منها ١١ مرة بلا ضمير أى أنها غير مضافة إلى أحد . وذكر لفظ شفع مرة واحدة « والشفع والوتر ، والليل إذا يسر » (٨٩ : ٣) وهو المعنى اللغوى للشفاعة .

(١٢٥) وذلك مثل « قل لله الشفاعة جميعاً ، له ملك السموات والأرض » (٣٩ : ٤٤) ، « وليس لهم من دونه ولى ولا شفيع لعلهم يتقون » (٦ : ٥١) ، « ليس لهم من دون الله ولى ولا شفيع » (٦ : ٧٠) ، « ما لكم من دونه من ولى ولا شفيع ، أفلا تتذكرون » (٣٢ : ٤) .

(١٢٦) « ولا تنفع الشفاعة عنده إلا لمن أذن له » (٣٤ : ٢٣) ، « من ذا الذى يشفع عنده إلا بإذنه » (٢ : ٢٥٥) ، « ما من شفيع إلا من بعد أذنه » (١٠ : ٣) ، « يومئذ لا تنفع الشفاعة إلا من أذن له الرحمن » (٢٠ : ١٠٩) ، « لا تغنى شفاعتهم عنهم شيئاً إلا من بعد أن يأذن الله لمن يشاء » (٥٣ : ٢٦) ، « ولا يشفعون إلا لمن ارتضى » (٢١ : ٢٨) ، « ولا يملك الذين يدعون من دونه الشفاعة إلا من شهد بالحق » (٤٣ : ٨٦) .

(١٢٧) وذلك مثل « قد جاءت رسلنا بالحق فهل لنا من شفعاء فيشفعوا لنا ؟ » (٧ : ٥٣) ، « أم اتخذوا من دون الله شفعاء ؟ » (٣٩ : ٤٣) .

أما لفوات الاوان أو لعدم استحقاقها (١٢٨) . وهى لا تكون على الإطلاق للظالمين أو للتابعين أو للمشركين الذين أشركوا فى فعلهم آخرين معتمدين عليهم ، تابعين لهم (١٢٩) . أما الشفاعة فى الدنيا أهى خير أم شر فذلك أهر انسانى خالص أى من عمل خيرا أو شرا فجزاؤه من جنس ما عمل (١٣٠) .

خامسا : الموت .

بعد اثبات قانون الاستحقاق ودوامه وشموله يبدأ القسم الثانى من المعاد وهو تحقيق المعاد أو تنفيذه بالفعل فى مكان المعاد وطبقا لاجراءات المعاد . وهى السبعيات بالمعنى الدقيق اذ قد يدخل الاستحقاق كقانون عقلى اما فى موضوع خلق الاعمال أو فى موضوع الاسماء والاحكام (الايمان والعمل) (١٣١) . وقد تدخل السبعيات أيضا كأحد بلحقات النبوة ، والنبوة فى آخر مراحلها . وقد تتضخم فتصبح هى والنبوة نصف العقائد كما كان التوحيد من قبل النصف الاول (١٣٢) . ولما كانت احكام

(١٢٨) « فما تنفعهم شفاعة الشافعين » (٧٤ : ٤٨) ، « انفقوا مما رزقناكم من قبل أن يأتى يوم لا بيع فيه ولا خلة ولا شفاعة » (٢ : ٢٥٤) ، « ولا يقبل منها عدل ولا تنفعها شفاعة » (٢ : ٢٢٣) ، « ولا يقبل منها شفاعة ولا يؤخذ منها عدل ولا هم ينصرون » (٢ : ٤٨) .

(١٢٩) « ما للظالمين من حميم ولا شفيع يطاع » (٤٠ : ١٨) ، « ان يردن الرحمن بضر لا تغنى عن شفاعتهم شيئا » (٣٦ : ٣٣) ، « فما لنا من شافعين » (٢٦ : ١٠٠) ، « ويقولون هؤلاء شفعاؤنا عند الله » (١٠ : ١٨) ، « ولم يكن لهم من شركائهم شفعاء وكانوا بشركائهم كافرين » (٣٠ : ١٣) ، « وما ترى معكم شفعاءكم الذين زعمتم أنهم فيكم شركاء » (٦ : ٩٤) .

(١٣٠) « من يشفع شفاعة حسنة يكن له نصيب منها ومن يشفع شفاعة سيئة يكن له كفل منها » (٤ : ٨٥) .

(١٣١) الموضوع الاول فى الفصل السابع والموضوع الثانى فى الفصل الحادى عشر .

(١٣٢) الشرح ص ٧٣٠ — ٧٣٨ .

المعاد مبتلفة من الرسول فانه يدخل كأحد جوانب السمعيات مع النبوات والاسماء والامامة (١٣٣) . وفي العقائد المتأخرة وتحت اثر علوم الحكمة تضمحل السمعيات كلها ولا يظهر الا المعاد وهو ما سبقت اليه الفلسفة (١٣٤) . وأحيانا تختفى السمعيات في العقائد المتأخرة كما انها لم تكن قد ظهرت بعد في احدى العقائد المتقدمة (١٣٥) وكما تختفى السمعيات من احدى الحركات الاصلاحية الحديثة تتضخم أحيانا في العقائد المتأخرة وتمتلئ بالاخبار الغيبية وبالتاريخ والتصوف (١٣٦) . وتبدأ المصنفات القديمة عادة بالسمعيات ثم بقانون الاستحقاق على أساس انه هو مقياس الحكم وأساس الحساب في حين أن قانون الاستحقاق هو الأساس العقلي للسمعيات وما السمعيات الا تشخيص وتخيل وتمثيل له . وقد يتأرجح موضوع الشفاعة بين الاستحقاق العقلي والسمعيات التخيلية . ومع ذلك يبرز سؤال : هل يمكن وضع السمعيات في بناء عقلي؟ كيف يمكن أن توجد سمعيات في بناء عقلي ؟ ونظرا لاعتماد السمعيات على الاخبار أى على صدق النبي ارتبطت بموضوع النبوة في حين ارتبط الاستحقاق بموضوع العدل وهو من العقليات . فأمر المعاد كجزء من السمعيات مضاد لاصول التوحيد ، فالجهل مضاد للمعرفة ، والقبول مضاد للتأصيل (١٣٧) . ومعظم هذه السمعيات آتية من السنة

(١٣٣) النهاية ص ٤٦٧ — ٤٧٠ . الاقتصاد ص ١٠٧ — ١١١ ،
العقيدة ص ٣ ، الحصون ص ٨٢ — ٩٩ ، المواقف ص ٣٨٢ — ٣٨٤ .

(١٣٤) المحصل ص ١٦٣ — ١٧٢ ، ليس في هذه المسألة موضع بحث ،
تأليص المحصل ص ١٧٢ .

(١٣٥) السنوسية ، التحقيق ، المحيط بالتكليف .

(١٣٦) الرسالة ، الجوهرية ، العقيدة .

(١٣٧) وأما سائر الاخبار السمعية فإذا ثبت صدق النبي وجب الايمان بذلك والسمع والطاعة له فان عرفنا لها وجهها بالدليل العقلي فيه صيرورة وخبر وان لم نعرف له وجهها فتسليم وتصديق . وما يستحيل في العقل وكان بين الاستحالة يعرف وجه استحالاته . ونعلم أن المصادق والامين لا يقرر المستحيل فيطلب لكلامه محملا صحيحا . فإذا وجدناه مخبرا

وليست من القرآن مما يوحى بأنها شرعية لا أصلية ، عقلية لا عقلية ، وبالتالي يمكن الاستغناء عنها ، باعتبارها ظنا خالصا تخضع لصديق الرواية ومدى الحاجة لها . غلو كانت مهمة في الدين تعم بها البلوى لوجدت في القرآن . يثقن السمعيات اذن يثقن خارجي خالص ، وليس له الا برهان خارجي وهو صدق الرواية وصحتها تاريخيا . ولما كان هذا اليقين الخارجي لا يصل الى حد التواتر وبالتالي فانه يكون ظنيا مرتين ، مرة لانه رواية واخرى لانه خبر آحاد . لا تعطى السمعيات يقينا نظريا ،

والا آما وصدقنا بالظاهر ووكنا علم الباطن الى الله ورسوله ، النهاية ص ٤٦٧ ، في بيان وجوب التصديق بأمر ورد بها الشرع والى ما يعلم بالشرع دون العقل والى ما يعلم بهما . فالمعلوم بدليل العقل دون الشرع مثل حدوث العالم ووجوب الحدث وقدرته وعلمه وارادته فان كل ذلك ما لم يثبت لم يثبت بالشرع . وأما المعلوم بمجرد السمع فتخصيص أحد الجائزين بالوقوع فذلك من مواقف العقول . وإنما يعرف من الله بوحى والهام . ونحن نعلم من الموحى اليه بسمع كالحشر والنشر والعقاب . وأما المعلوم بهما فكل ما هو واقع في مجال العقل ومتأخر في الرتبة كمسألة الرؤية . وما ورد بالسمع ينظر فلو جوز العقل وجب التصديق به قطعاً ان كانت الأدلة الرؤية . وما ورد بالسمع ينظر فلو أجاز العقل وجب التصديق به قطعاً ان كانت الأدلة السمعية قاطعة في مئتها وسندها . وان كانت ظنية وجب التصديق باللسان والقلب وهو عمل ينبنى على الظن . أما ما قضى العقل باستحالته فيجب تأويله فليس في السمع قاطع مخالف للمعقول ، الاقتصاد ص ١٠٧ - ١٠٨ ، يجب الايمان بالخبر المتواتر او بالاجماع فهذا ما توجبه العقول ويفرضه الاعتقاد . وكل ما يثبت بالخبر الواحد ، واختلفت فيه الامة لا يكون شرطاً لصحة الايمان فاذا ما اتفقت فيه الامة من غير تأويل فانه من شرائط الايمان كعذاب القبر والصراف والميزان والشفاعة والعروج الى السماء ، ومن انكرها كفر ، الدر ص ١٦٦ ، الاخبار التي يلزمنا العمل بها ثلاثة أنواع : (أ) تواتر (ب) آحاد (ج) متوسط بينهما . مستفيض يشارك التواتر في ايجابه للعلم والعمل ويفارقه من حيث أن العلم الواقع عنده يكون علماً مكتسباً نظرياً . والعلم الواقع عن التواتر يكون ضرورياً غير مكتسب أجمع الفقهاء على صحته مثل الشفاعة والحساب والخوض والصراف والميزان وعذاب القبر وسؤال الملكين وهو على أقسام : (أ) أخبار الانبياء في أنفسهم وخبر من أخبر النبي عن صدقه والعلم بصدقه مكتسب (ب) الخبر المنتشر من بعض الناس اذا أخبر تحضره قوة لا يصح معهم التواطؤ على الكذب ولم ينكر منهم أحد وقوعه مثل الخبر ببعجزات النبي (ج) الاخبار المستفيضة .

خاصة اذا كانت اخبار آحاد وانما تعطى يقينا عمليا فقط ، وتظل ظنية من حيث النظر . فالغاية من السمعيات اذن ليست اعطاء حقائق نظرية بل اعطاء توجيهات عملية . لا تهدف الى يقين العقل بل الى احتمال الممارسة . كما أن الحقائق النظرية التى تعطىها ليست ضرورية أى فطرية طبيعية ولكنها حقائق مكتسبة تتم عن طريق التعلم والتلقين . فهى حقائق لا تنبع من النفس بل تأتى من المجتمع وبالتالي لا تكون حقائق ثابتة وعامة وشاملة بل تتغير تبعا لتغير المجتمعات ، وتكون مشروطة بمستوى العلم فى كل مجتمع وبدرجة رقية فيها يتعلق بالقدرة على التنظير والانتقال من مستوى الحس والتمثيل والتخيل الى مستوى العقل والنظر والبرهان .

١ - الانتقال من الحياة الى الموت .

تبدأ رحلة الحياة الاخرى بالموت . فماذا تعنى الحياة وماذا يعنى الموت ؟ وكيف يقع الموت طبعاً أم قسراً ؟ واذا تم قسراً فهل يكون بالقتل أم بالشهادة ؟ بفعل الآخر أم بفعل الذات ؟ وتتراوح الاجابات على هذه التساؤلات بين ثلاثة مستويات : المستوى الالهى والمستوى الطبيعى والمستوى الانسانى . فالموت على المستوى الالهى هو عود الى مروضع الآجال والارزاق والاسعار . فالموت هو نهاية الاجل وانقضاء العمر . فلكل أجل كتاب (١٣٨) . فالإيمان بوجوب الموت أحد مظاهر السمعيات . أما المستوى الطبيعى فانه يجعل الموت موضوعاً للعلم . ولما كانت الطبيعيات الهيات مقلوبة وكانت الالهيات أيضاً موجهة أساساً ضد الطبيعيات كان الموت كموضوع طبيعى بين الطبيعيات والالهيات . فاذا كانت الحياة حركة ، فالموت سكون . واذا كان الجسم الحى لا يتحرك الا بدافع فالموت نهاية للدوافع والبواعث . وما الفائدة من تحريك الله

(١٣٨) ان عمر كل انسان مقدر بتخصيص الله ، لا يزيد ولا ينقص حتى المقتول فانه ميت بأجله ، الحصون ص ٨٦ ، انظر أيضاً الفصل السابع ، خلق الافعال ، خامساً ، افعال الوعى الفردى والاجتماعى ٢ — افعال الوعى الاجتماعى (!) الآجال .

لجسم ميت بلا دافع وكان الله يعمل خارج قوانين الطبيعة بل وضدها؟ أما المستوى الانساني فانه متعدد الاتجاهات بين الوصف الصوري والوصف المادى والوصف الشعورى الخالص . فالموت مضاد للحياة ، والضدان لا يجتمعان . . والموت ليس عدما محضا ولا غناء محضا بل انقطاع تعلق الروح بالبدن مما يتطلب غيبا بعد تحديد معنى الروح وكيفية تعلقها بالبدن . والموت انتقال من حال الى حال ، ومن دار الى دار . فالموت تحول ، واستمرار للحياة بشكل آخر ، وهو ما يتطلب اثبات المعاد وكيفيته (١٣٩) .

فان لم يحدث الموت طباعا فانه يقع اما بالقتل أو بالشهادة . فما هو القتل وما هى الشهادة ؟ لقد عرف القدماء القتل عن طريق تحديد

(١٣٩) يظهر المستوى الالهى فى عدة تساؤلات مثل : اختلفوا فى الحياة والموت . فمنهم من كان يضيفها الى الله مجعلا ومنهم من كان يضيفها الى غيره وهو الحى الميت . وعند معمر خلق الله الموت والحياة نصا ، (وكيف يتم فهم ذلك من زعيم الطبائعين ؟ هل ذلك مجرد دفاع تقليدى من الخياط ضد اتهام ابن الراوندى وضد اتهامات الاشاعرة ؟) الانتصار ص ٥٦ — ٥٧ ويظهر المستوى الطبيعى فى عدة تساؤلات واجابات أخرى مثل : ثم اختلفوا فى الحياة على مقالتين (ا) الحياة عرض والموت عرض . (ب) القتل عرض يحل فى القاتل والحياة جسم لطيف يحل فى جسد المقتول وانما يضاد الحياة الموت الذى هو جسم يمنعها من الحس الذى هو خاصتها . فهذا سبى موتا وهو موت وميت كما انها حياة وحى . ان الامانة التى هى ادخال الله الجسم المضاد عليها تكون وحسها قائم كما ان القتل الذى هو ادخال ذلك الجسم أيضا عليها يكون وحسها قائم ، مقالات ج ٢ ص ٩٨ ، أما المستوى الانسانى فانه يطرح عدة تساؤلات بين المستويين الاولين ، وتراوح بين الصورية والمادية والشعورية وذلك مثل : اختلفوا فى القتل هل يضاد الحياة أم لا على مقالين بين النفس والاثبات ، مقالات ج ١ ص ٩٨ ، وعند الاشعرى الموت كيفية وجودية تضاد الحياة فلا يعرى الجسم الحيوانى عنها ولا يجتمعان فيه . ليس بعدم محض ولا غناء صرف بل انقطاع تعلق الروح بالبدن ، وفارقة وحيلولة بينهما ، وتبديل حال بحال ، وانتقال دار الى دار ، عبد السلام ص ١٣١ ، لكل انسان روح جرت عادة الله انها اذا كانت فى جسده كان حيا واذا فارقتة لعلة الموت ، الحصون ص ٨٦ ، ويقول أبو بكر الاصم لا ادرى ما الروح ولم يثبت شيئا غير الجسد ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ .

مكانه في القتال أو في المقتول ، في العلة أو في المعلول . فقد يكون القتل من الضارب الذي يسبب خروج الروح . وان حركة الضارب دون خروج الروح لا تكون قتلا . فالقتل هنا من العلة أولا قبل أن تكون من المعلول . وقد يكون القتل هو حركة خروج الروح أولا مع كون القتل من القتال . فيكون القتل في هذه الحالة من المعلول أولا قبل أن يكون من العلة . والمسؤولية في الحالة الاولى تعزى الى القاتل كلية فهو العلة الفاعلة في حين أنها تعزى اليه في الحالة الثانية جزئيا لان القتل أولا هو حركة في المقتول بمناسبة القاتل وليست منه . قد يموت المقتول خشية السيف قبل أن يهبط السيف عليه . وفي هذه الحالة يكون القتل من المقتول أكثر من القتال . ويتأكد ذلك المعنى بجعل القتل في المقتول حينما يخرج الروح منه بسبب القاتل على عكس الموت عندما يخرج الروح بلا سبب . وقد يكون القتل في القتال والمقتول معا ، في المقتول حال وقوع القتل به وفي القتال حال فعل القتل . فيكون القتل حينئذ في العلة والمعلول في آن واحد . وقد يتحدد القتل في المقتول وحده لا عن سبب أو عن كونه معلولا بل عن طريق ابطال البنية ومنع الحياة من الجسم مثل قطع الرأس . فالقتل تغير في البنية وحدث خلل فيها واضطراب في نظامها (١٤٠) ، ولما كان تحديد القتل بهذا المعنى يحيل الى الروح جاز التساؤل عن الروح حتى لا يتم تعريف شيء وهو القتل بشيء آخر . أغض منه وهو خروج الروح . فالروح عند البعس جوهر والا لم تقبض ، جسم لطيف تشتبك بالبعس كاشتباك الماء بالعود الأخضر . وهى عند

(١٤٠) اختلفوا في القتل أين يحل ؟ (أ) في القتال (ب) في المقتول ، مقالات ج ٢ ص ٨٤ ، واختلفوا في القتل أين هو ؟ (أ) عند النظام حركة الضارب بعدها خروج الروح . ولا تسمى قتلا دون خروج الروح (ب) الحركة التي تخرج بعدها الروح عند الله . فالقتل في القتال والمقتول بغيره (ج) عند بعض المعتزلة خروج الروح عن سبب من الانسان ، وخروجها لا عن سبب موت ، والقتل في المقتول (د) عند ابن الراوندى القاتل قاتل في حال فعله ، والمقتول مقتول في حال وقوع القتل به (ه) هو ابطال البنية . فكل فعل يمنع الحياة من الجسم مثل قطع الرأس يكون قتلا ، مقالات ج ٢ ص ٩٦ — ٩٨ .

البعض الآخر ليست جسما ولا عرضا بل جوهر مجرد متعلق بأب سدن للتدبير ، غير داخل منه ولا خارج عنه . هناك اذن تصوران للروح ، مادی وصورى وكلاهما ظن . قد توجد بالامر والخلق وقد توجد تدرجيا وكلاهما أيضا ظن (١٤١) .

أما الشهادة فانها تأتي من التفرقة بين المقتول والميت . مهل كل مقتول ميت ؟ فالمقتول ليس بهيت من أجل افساح المجال لحياة الشهداء . فاذا كان كل مقتول ميتا عند البعض وذلك لان كل نفس ذاتية الموت فانه عند البعض الآخر المقتول ليس بهيت . واذا كان التصديق بالموت يقع عند البعض بالحس والمشاهدة دون ما حاجة الى نص فانه عند البعض الآخر هو فراغ الآجال كما هو في النص ، فاذا كان الموت عند البعض مجرد اختلال في نظام الطبيعة كما كان القتل أو هو مسار كونى ، ارحام تدفع وأرض تبلع ، دورة مستمرة من الحياة الى الموت ، فانه عند البعض الآخر مجرد صفة للميت كما ان الحياة صفة للحى . ولكن يظل السؤال . هل الموت وجودى أم عدمى ؟ اذا كان وجوديا عند البعض فهو كيفية أى صفة وجودية تضاد الحياة ويكون عند البعض الآخر عدمى أى عدم الحياة ، ويكون التقابل بينهما مثل التقابل بين الملكة

(١٤١) جوهزية الروح هو مذهب أهل السنة من المتكلمين والمتحدثين والفقهاء والصوفية . فهي جسم لطيف مشتبك بالبدن اشتباك الماء بالعود الأخضر . وعند المعتزلة مع جماعة من الصوفية ليست الروح جسما ولا عرضا بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبير غير داخل فيه ولا خارج عنه ، البيجورى ج ٢ ص ٦٠ - ٦١ ، اختلفوا في حقيقة الروح . قيل جسم لطيف شائب الجسد مشابكة الماء للعود الأخضر . أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هي في الجسد . فاذا فارقت توفت الموت الحياة . الحياة للروح بمنزلة الشعاع للشمس فان الله أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء في العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق الحياة للبدن مادامت الروح فيه ثابتة . وإلى هذا مال مشايخ الصوفية . وعند جماعة من أهل السنة الروح جوهر سار في البدن كسريان ماء الورد في الورد . خلق الله الروح بالامر التنجيزى وللبعض الآخر بالوصف التدرجى ولكن يفوض علمه الى الله ، شرح الفقه ص ٩٢ - ٩٣ .

والعدم (١٤٢) . ولكن في الشهيد يحى التقابل إذ أنسه ميت حى مما بدعو الى سؤال : هل الموتى أحياء تتصل أرواحهم بأجسادهم ؟ ان لم يحدث ذلك عند الميت فانه يحدث بالضرورة عند الشهيد ، فالشهداء أكمل حياة من الموتى . وهذا هو معنى أن أرواحهم في حواصل طيور خضر أى أن الأرواح متصلة بالأجساد . فالشهداء حى ، وجسده حى ، وروحه فى جسده (١٤٣) . وقد يفسر ذلك فى الدنيا بعد آثار الروح فى الجسد فى قدرة الجسد فى الحياة على ازدياد القدرات الحسية فيه (الرؤية والشم عن بعد) أو فى الموت فى مقاومة الجسد لمظاهر التحلل ، فإذا كان الشهداء أكمل حياة من الموتى فهل الانبياء أكمل حياة من الشهداء ؟ ولا يقتصر الأمر فقط على الانبياء الشهداء مثل يحيى وعيسى بل على الانبياء الذين كانت حياتهم شهادة من خلال أعمالهم وإخلاصهم ورفانهم فى أداء الرسالة وتبليغ الأمانة (١٤٤) . والحقيقة أن الشهادة تتحدد بأهدافها . فليست الشهادة لذة فى إبدان الشهداء سواء لحاجة أم لغير

(١٤٢) اختلفت المعتزلة هل المقتول ميت أ — كل مقتول ميت ، فكل نفس ذائقة الموت ب — عند الكعبى المقتول ليس بميت ، مقالات د ٢ ص ٨٤ ، الجوهر ، د ٢ ص ٦١ — ٦٢ ، وعند أهل السنة التصديق بالموت أى بفساد الكل لا يحتاج الى النص لانه مشاهدة فى حين أنه عند فريق آخر من أهل السنة هو فراغ الآجال . وبينما هو عند الحكماء مجرد اختلال فى نظام الطبيعة فانه عند الدهرية أرحام تدفع وأرض تبلع . واجابة على سؤال : هل الموت وجودى أم عدى ؟ الموت وجودى عند الاشعري فهو كيفية أى صفة وجودية تضاد الحياة . وهو عدى عند الزمخشري والاسفراينى أى عدم الحياة . فالتقابل بين الملكة والعدم . والموت صفة للميت كما أن الحياة صفة للحى ، البيجورى د ٢ ص ٦٠ — ٦١ .

(١٤٣) وهذا هو معنى آية « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل أحياء عند ربهم يرزقون » (٣ : ١٦٩) . هم أحياء يرزقون يشتهون كما ترزق الأحياء بالاكل والشرب واللباس ، الاتحاف ص ١٤٨ — ١٤٩ .

(١٤٤) الموتى أحياء لاتصل أرواحهم بأجسادهم . الشهداء أكمل حياة منهم لا والانبياء أكمل حياة من الشهداء ، التحفة ص ٩٠ — ٩١ ، شرح الخريدة ص ٥٩ — ٦٠ .

حاجة والا وقعنا في نظرة حسية للامر بل تتحدد بالفاية أو الهدف الذي مات الشهيد لأجله . فهناك شهيد الدنيا الذي قاتل من أجل الغنية وهي ليست شهادة بل طمعا في الرزق وحبا في الدنيا واينارا للمال خاسسة وأنه ليس ماله بل مال الآخرين . وهناك شهيد الآخرة كالمطعون والمبطون . فهو مثل الاول في الثواب ولكن دونه في الحياة والرزق ولا تجرى عليه أحكام الشهداء في الدنيا غائه يغسل ويصلى عليه . فهو شهيد لانه مات مقتولا دون توقع ودون اعداد للموت اختطفه الموت اختطافا ، وانتزعت منه الحياة انتزاعا . يضاف الى ذلك قدر الآلام . وهناك شهيد الدنيا والآخرة ، شهيد الحرب الذي قاتل لاعلاء كلمة الله وهو اعلى الشهداء منزلة وارفعهم درجة . وهو الذي يضحي بحياته في سبيل المدا والعقيدة (١٤٥) . وقد يكون كل من قتل ظلما فهو شهيد . وقد يكون كل من

(١٤٥) عند الاشاعة الشهادة كل من قتل مظلوما أو مات من بعض الامراض الخصوصية كالحرير والفريق وموت المرأة في طلقها . والشهداء نوعان ١ — شهيد يغسل ويصلى عليه وهو الذي مات حتف أنفه موتا أو جرح في قتال الكفرة أو أهل البغى أو مات في المعركة ب — شهيد مقتول في المعركة لا يغسل . واختلفوا في الصلاة عليه . عند الشافعي لا يصلى عليه وعند أبي حنيفة الصلاة عليه ، الاصول ص ١٤٣ — ١٤٤ ، وقد قيل شعرا في العقائد المتأخرة :

ووصف شهيد الحرب بالحياة ورزقه من مشتهى الجنات
الجوهرة ص ٩٠ — ٩١ .

واختلفت المعتزلة في الشهادة على أربعة أقاويل : ١ — الصبر على ما ينال الانسان من ألم الجراح المؤدى الى القتل والعزم على ذلك وعلى التقدم الى الحرب والصبر على ما يصيبه . ب — الحكم من الله لمن قتل من المؤمنين في المعركة بأنه شهيد وتسميته بذلك د — الحصول لقتال العدو فاذا قتل سمى شهادة د — هم العدو قتلوا أم لم يقتلوا . هم الشاهدون لهم ولاعمالهم ، العدول المرضيون ، مقالات د ١ ص ٢٩٦ — ٢٩٧ ، وعند مجموع المعتزلة الصبر على الجراح والعزم على ذلك قبل وقوعه وليس قتل الكافر للمؤمنين شهادة . وعند المعتزلة بأسرها الا بشر بن المعتز وضرار بن عمر لا يحل لاحد تمنى الشهادة ولا أن يريد لها ولا أن يرضأها لانها تغليب كافر على مسلم . وانما يجب على المسلم أنه يجب الصبر على ألم الجراح فقط اذا أجابته ، وعند الكرامية أن يصيب المؤمن من البلاء ما يوجب تكفير ذنوبه كلها ، الفصل د ٥ ص ٤٤ ، د ٣ ص ١١٩ .

صبر على الالم والقتال في الحروب هو الشهيد . وقد يكون الشهيد هو من جعل حياته شهادة على عصره مثل الشاهد العدل . فالشاهد هو الشاهد ، والشهادة تكون على العصر كما تكون بالنفس . الشهادة هي الصبر على البلاء والالم الجراح والمعاناة وليس مجرد القتل . الشهادة في الحياة وليست في الموت ، وشهادة الموت هي أعلى درجة من شهادة الحياة . ولكن هل تكون الشهادة احيانا طمعا في الدنيا وتعويضاً عن الحرمان فيها ؟ فالشهداء في الغالب من الفقراء ، وغالبا ما لا يستشهد الغنى حرصا على ما لديه في الدنيا وعدم حاجته الى التعويض . الشهادة التضحية بالآل واثار لاكثر ، التخلي عن العارض بالابقاء على الجوهر . ومع ذلك فالشهادة في أعلى درجاتها هي من أجل تحويل العرض الى جوهر ، والطارىء الى دائم وذلك بمقاومة الظلم والظفان من أجل تحقيق المثال في الواقع لا هروبا من الواقع أو تعويضا عن مآسيه ولا رغبة في المثال وهجر الواقع والتخلي عن المسؤولية عنه . فالشهادة ليست حكما من الله على الانسان بل هي الهدف الذي من أجله يضحي الانسان بحياته تحقيقا له ونصرة لبدنه . وما دام الشهيد قد ضحى بكل شيء بحياته كلها فان ذنوبه في هذه الحالة تستدرك ، فان الشهادة أعلى درجة من درجات التوبة . تمتص الافعال الجزئية داخل الفعل الكلى ، ويصبح الفعل الكلى حاويا لكل الافعال الجزئية ، وربما دون ما حاجة الى قانون الموازنة والتكفير عن الجزء بالكل .

٢ - احكام الاموات :

واحكام الاموات اقرب الى علم الفقه منه الى علم اصول الدين اى الى علوم الفروع منها الى علوم الاصول . وتشمل حكم الكفن والمؤتة والغسل والدفن . ومنها حكم الديون والوصايا التي تقضى منهم . ومنها ايضا حكم الميراث . اما الكفن والمؤتة فمن رأس مال الميت كجزء من تصرفه الاخير وقبل الديون والوصايا والميراث . وان تطوع اجنبى بذلك ابقاء لتركته لديونه فانه يتم بموافقة ورثته . والتطوع خير وتعاون وبر الآخرين . وللمتطوع قضاء بعض الديون ارضاء للطرفين ، للميت وللحي على السواء افضل من الكفن والمؤتة . فان لم يكن له مال فكفنه وهؤته على

من كان ينفق عليه في حياته كرد للجميل وحسن للصنيع . فان لم يكن غنى بيت المال ، مال المسلمين ما يغنى عن الجميع . فالامة كفيفة بأبنائها في الموت ان تناسبتهم في الحياة . وكفن المرأة ومؤنتها على الزوج أو عند ذوى الانساب منها . وان لم يكن لهاذا ولا ذاك أو كائنا ولكن عن عجز غنى بيت المال غنى عن الجميع (١٤٦) . فمواراة الجسد التراب بكل مظاهر الاحترام والتكريم حق للانسان يقوم به الآخرون عنه ذوو القربى أو من ينوب عن الامة . واحترام الجسد امتداد لاحترام الانسان . واحترام الانسان حيا كجسد وحقه في الماكل والمثرب والملبس والمسكن حق ممتد منذ لحظة الموت في الغسل والكفن والمؤتة ، فلا تأكله السباع ، ولا يترك جيفة ، ولا يحرق فتذروه الرياح أو يلقي به في البحر أو يحنط حفاظا عليه من البلى أو يوضع رفاته في حائط . انما نشأ الجسد من الطين والى الطين يعود ، وخرج من الارض والى الارض يعود .

أما حقوق الآخرين فيتم ردها بالبينة وبشهادة الميت وقت الصحة ثم وقت المرض ثم باقرار الورثة بعد الموت (١٤٧) . وتقسم حقوق الآخرين طبقا لنسبة الديون اقرارا للمعدل وآداء للحقوق . فان كانت التركة تفي بالديون ولا يفيض منها شيء قضيت . وان كانت تقصر عن الديون وكان صاحب الدين واحدا قضى اليه بعد الكفن والمؤتة . وان كانوا جماعة وكان بعضهم أولى من بعض كالمرتهن والمجنى عليه وراة السلعة بالعيب ونحوهم فهو مقدم فيما أولى به على غيره . فالحقوق اولويات . ورد الحاجة الى المرتهن أولى من تعويض المجنى عليه .

(١٤٦) كفن المرأة على الزوج عند أبى حنيفة وعند ذوى الانساب عند الشافعى ، الاصول ص ٢٠٠ — ٢٠١ .

(١٤٧) عند الشافعى لا فرق في رد الديون بين ما يثبت عليه بينة وما أقرب قبل موته . وقدم أبو حنيفة ما أقرب في حال الصحة على ما أقرب في حال المرض . والاجماع على أن ما أقرب قبل موته مقدم على ما أقرب الورثة بعد موته . الاصول ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

م ٢٨ — النبوة — المعاد

وتعويض المجنى عليه أولى من رد السلعة المعابة . وان كانت ديونهم في الذمة ولم يكن بعضهم أولى من بعض قسمت التركة بينهم طبقا لمقادير ديونهم . فان لم تكن كافية قسمت التركة بينهم طبقا لنسب ديونهم . فان فضل شيء قضى كما أقر به الوارث . فمحقوق الآخريين دين في رقبة الورثة . والورثة هم امتداد للميت وللوفاء بحقوق الآخريين .

أما الوصايا والعطايا فانها تقلل من حصة الميراث . فالمال للغير بصرف النظر عن الانساب والارحام وصلة الدم والقرباة . فالوصايا الثلث . وللورثة رد ما زاد منها على ثلثي الباقي من التركة بعد المؤتة والديون (١٤٨) . أما العطايا في المرض فقد تكون من الثلث وقد تكون من رأس المال الا العتق في المرض فانه من الثلث (١٤٩) . وتقدم العطايا في المرض على الوصايا . وتقدم من كل واحدة منها ما قدمه اذا عجز الثلث عن الكل ، فارادة المحتضر وقرار آخر لحظة في حياته في النهاية له الاولوية على نسب التوزيع للتركة وكأن الانسان حتى آخر لحظة قادر على الفعل الارادى الخاص قبل القانون الصورى العام .

أما الميراث أى ما تبقى من التركة فليس هناك الا القانون الصورى العام طبقا لنسق القرباة . ولا تعنى القرباة هنا مجرد النسب والعصب والدم بل تعنى درجة الارتباط بالميت والشعور به ، الفرح بحياته والحزن بموته ، لا فرق في ذلك بين ذكر وأنثى ، بين الآباء والاجداد ، بين الابناء والاحفاد (النسب الطولى) ، ولا فرق في ذلك بين أبناء الاعمام أو العمات (النسب العرضى) . ولا فرق في ذلك بين الزوج والزوجة بحكم العشرة المشتركة التى تعادل حكم القرباة والرحم ، ولا فرق في ذلك بين العصبة

(١٤٨) هذا في رأى الاكثرين ، الاصول ص ٢٠١ .

(١٤٩) عند الاكثرين العطايا التى في المرض الذى مات منه من الثلث ولكنها عند أهل الظاهر من رأس المال الا العتق من المرض فانها من الثلث ، الاصول ص ٢٠١ .

والحلف ، بين الحر والمولى المعق (١٥٠) .

أما الصدقة والدعاء والصلاة على الميت فإن كل ذلك يدل على إمكانية استمرار فعل الإنسان حتى بعد الموت من خلال فعل الآخرين فيه وأثرهم عليه . كما أن الإنسان بعد وفاته يكون له أثره على الآخرين من خلال أفعاله وسننه وأعماله وأفكاره فكذا للآخرين أثر عليه من خلال صدقاتهم ودعائهم وصلاتهم له . وهو حق الإنسان مردود إليه . فكما أدى الإنسان خيرا في حياته للآخرين فانهم يردون له الخير في مماته . فالصدقة تقع من الحي الى الميت ، وواجب الانا تجاه الغير ، واستمرار لفعل الميت وكأنه حي عن طريق الصدقة بصرف النظر ممن يقوم بها كحركة جسدية . والدعاء ، دعاء الحي للميت ، يعنى استمرار حياة الميت واعطاءه فرصة أخرى للفعل هذا اذا كان دعاء للأحياء فعلا . أما اذا كان مجرد التعبير عن أمانى بصدق والتركيز على الاهداف بالقلب مما يخلق موضوعه الشعورى كشرط لايج اذ به بالفعل ، فالدعاء للآخر يكون من هذا النوع ، استمرارا لأمانيه وتركيزا لقلب الآخر عليها من أجل ايجادها . أما الصلاة على الميت فهي أيضا استمرار لحياة الميت وأثره في الآخرين وكان الميت ما زال يعيش في مجتمع المؤمنين ودائرة الاصدقاء . كل ذلك يعنى التواصل لا الانقطاع . وبالرغم من أن الموت نهاية لفعل الفرد المباشر بالجسم الا أنه بداية لفعل الآخرين بالجسم امتدادا لفعل الميت واستمرارا لقصده . وقد يحدث التواصل

(١٥٠) الميراث بالفرض والتعصيب . الفرد من ستة ! النصف والربع والثلث والثلثان والسدس . وأجمعوا على توريث عشرة من الذكور : ابن الابن وان سفل ، الاب والجد من قبل الام وان علا ، الاخ من أى وجه كان ، وابن الاخ لاب وأم أو لاب ، والعم لاب وأم أو لاب ، وابن العم لاب وأم أو لاب ، والزوج والمولى المعق أو عصة من الذكور . وأجمعوا على توريث سبع من الاناث ، الام والجددة والبنت وبنت الابن والاخت والزوجة ومولاة النعمة . واختلفوا في ميراث ذوى الارحام . وفي مسائل كثيرة من فروع الفرائض من أنكرها منها شيئا مما اجمعوا عليه كفر ومن خالف فيها اختلفوا فيه لم يكفر ، الاصول ص ٢٠١ — ٢٠٢ .

بين الآخرين بصرف النظر عن المعتقدات النظرية . لذلك تجاب دعوة المظلوم حتى ينتصر من الظالم . ففى مقاومة الظلم واقامة العدل يتساوى كل الناس (١٥١) .

٣ — هل هناك ملاك للموت ؟

وعلى الضد من اعتماد علم أصول الدين على علم الفروع والوفاء بحقوق الميت يظهر علم أصول الدين على نحو غيبى خالص بالنسبة لملاك الموت . فنظرا لعظمة الموت وجلاله وهيئته كان الموت أصل نشأة الدين كله . ثم أصبح له ملاك كما أن لله ملائكة نظرا لعظمته وجلاله وكما أن للملوك أعوانا وزراء . لما كان الموت حدثا ضخما فى حياة الافراد والجماعات أصبح له ملك ، وتم تشخيصه بالخيال . وملاك الموت عزرائيل أى عبد الجبار (١٥٢) ، عظيم الهيئة ضخم البنيان ، رأسه

(١٥١) عند أصحاب الحديث والسنة الدعاء لموتى المسلمين والصدقة عنهم بعد موتهم تصل اليهم ، مقالات ح ١ ص ٣٢٣ ، وفى دعاء الاحياء للاموات وتصدقهم عنهم نفع لهم ، الله يجيب الدعوات ويقضى الحاجات ، النسفية ص ١٥٠ ، صدقة الاحياء على الاموات ، الدعاء للاموات خصوصا فى صلاة الجنائز ، العمدة صدق النية وخلوص الطوية ، الصدقة عن موتى المسلمين والدعاء لهم ، ينفعهم الله بذلك ، الصلاة على من مات من اهل القبلة برهم وفاجرهم الابانة ص ١١ ، هل يستجاب دعاء الكافر ؟ هناك خلاف . وفى رأى البعض دعوة المظلوم وان كان كافرا تستجاب فالظلم العملى يجب الايمان والكفر النظرى ، التفتسازانى ص ١٥٠ .

(١٥٢) عزرائيل ومعناه الجبار ، وهو ملك عظيم هائل المنظر مفرع ، جدار رأسه فى السماء العليا ورجلاه فى تخوم الارض السفلى أى منتهاها ، ووجهه مقابل للوح المحفوظ ، والخلق بين عينيه ، وله أعوان بعدد من يموت ، يرفق بالمؤمن ، وبأبيه فى صورة حسنة دون غيره ، يخرجها ويأخذها بأذن ربه من مقرها أو من يد أعوانه ولو أرواح الشهداء ، برا وبحرا ، جميع أرواح الثقلين ، الملائكة والبهائم والطيور ولو بعوضة ، وعند المعتزلة لا يقبض الا أرواح الثقلين (الانس والجن) ، وعند المبتدعة لا يقبض أرواح البهائم الا أعوانه ، عزرائيل من رؤساء الملائكة ، سبه

في السماء العليا ورجلاه في تخوم الارض السفلى ، ووجهه مقابل للوح المحفوظ ، والخلق بين عينيه . وله أعوان بعدد من يموت . يرقق بالمؤمن ويعنف بالكافر . يظهر للمؤمن بصورة حسنة وللكافر بصورة بشعة . يقبض أرواح البشر ، الانس والجن ، ويقبض أعوانه أرواح البهائم والحشرات ! وهو من رؤساء الملائكة ، لا يجوز سبه ، بل ان سبه كفر . كان يأتي لقبض الروح جهارا . ولما تصور في صورة شخص لقبض روح موسى فقاً موسى عينه فلم يظهر منذ ذلك الوقت ولا يحكم على موسى لان موسى من الانبياء الحكام ! ثم أعاد الله عينه له . كان يقبض الروح بغير مرض فكثير سب الناس له فشكا الى الله فجعل الله الاعراض قبل الموت وعلة له يشغل الناس عنه . وهو آخر الملائكة موتاً ، الملائكة يموتون بعد النفخة الاولى ويحيون قبل الثانية ! اذا جاء والعبد على عمل صالح يسهل الموت عليه . واذا جاءه وهو على السواك يسهل ايضا عليه وكان العمل الصالح يعادل السواك في الغم ! ومما يسهل الموت وما بعده من الاهوال صلاة ركعتين ليلة الجمعة بعد المغرب وقراءة سورة الزلزلة بعد الفاتحة خمس عشرة مرة ، فهي تعادل نصف القرآن . ويتضح من هذا كله انها صور فنية للتعبير عن العظمة والهيبة والخشية والفرع والرغبة في الاطمئنان والتخفيف من آلام الموت .

كفر . كان يأتي لقبض الروح جهارا . ولما تصور بصورة شخص لقبض روح موسى فقاً موسى عينه فلم يظهر من ذلك الوقت . لا يحكم على موسى لان الانبياء أصحاب الاحكام . وسئل على : هل عادت عيناه ؟ قال نعم . والحديث في البخاري ! وكان يقبض الروح بغير مرض فكثير سب الناس له فشكى الى الله فجعل الله الامراض قبل الموت ليثفل الناس عنه . وهو آخر الملائكة موتاً لان الملائكة يموتون بعد النفخة الاولى ويحيون قبل الثانية ، العقباوى ص ٥١ — ٥٣ ، مجيء الموت والعبد على عمل صالح يسهل الموت وكذلك السواك ! . ومما يسهل الموت وجميع ما بعده من الاهوال وغيره صلاة ركعتين ليلة الجمعة بعد المغرب ، وتقرأ بعد الفاتحة سورة الزلزلة خمس عشرة مرة ، وهي سورة تعدل نصف القرآن في رأي السنوسي ، البيجورى ح ٢ ص ٦٠ — ٦١ ، الحصون ص ٨٤ .

فاسمه يعنى العظمة والجبروت مما يتفق مع هيئة الموت . منظره مفرع تعبيرا عن خشية الانسان منه . جدار رأسه فى السماء العليا ورجلاه فى تخوم الارض تعبيرا عن الضخامة وأنه يملأ الارض بجسده ومحيط بكل شىء بصرف النظر عن امكانية الحركة لمثل هذه الضخامة وعدم التناسب بين ملاك الموت وبين الانسان من حيث الحجم ، والتناقض بين المتناهى فى الكبر والمتناهى فى الصغر ، وعدم الاقتصاد فى الحجم ، وعدم التناسب بين الوسيلة والغاية ، بين الفيل والنملة . وان وجود وجهه فى مقابل اللوح المحفوظ تعبيرا أيضا عن الضخامة وعن العدالة ، فاللوح المحفوظ به كل شىء وكأن جبريل يقرأ منه آجال الناس وينفذ ما فيها من انقضاء للاعمار . وان اضواء الخلق بين عينيه يدل على أنه لا كم بعده . فالخلق عدد كبير ولكنه قادر على احتوائهم بين عينيه والاحاطة بهم حتى دون ذراعين وكأنه قادر على الاطاحة بهم اذا ما حرك الجفنين أو الرمش الواحد ! وهو بهذا الوصف رئيس الملائكة ، فالموت له الكلمة النهائية فى الحياة . وكيف يكون رئيسا على جبريل وهو حامل الوحي ومبلغ الرسالة ؟ وهل الموت أعلى قدرا من الوحي ؟ وكيف يكون الموت أعلى قدرا من الحياة لما كانت المحافظة على الحياة من ضمن مقاصد الوحي ؟ وهو آخر الملائكة موتا تعظيما واجلالا ، فالقابض على الارواح قادر على أن يكون أطول حياة من الآخرين . ومن الذى سيقبض روحه ؟ هل سيقبض روح نفسه ؟ هل سيميته الله ؟ ولا يجوز سبه احتراماً للموت ، فالجليل والعظيم لا يسب . ولكن الانسان القوى قادر على الوقوف امامه وتحديه بل ومنازلته وفقء عينه كما فعل موسى القوى . واذا كان صاحب حكم فلا تثريب عليه ولا عقاب . فالانسان يقهر الموت لو كان قادرا عليه . وان إعادة الله لعينه من جديد لعود الى الهيبة والاحترام له حتى تخشع له النفوس . والناس اكثر احتراماً للمسر من الاعور . ويتضح صراع الفكر العلمى مع الفكر الغيبي الاسطورى فى جعل الامراض سببا متوسطا بين الانسان وملاك الموت حتى لا يسبه الانسان ويجعله مسؤولا عن انتهاء حياته . فينشغل الانسان بالمرض عن ملاك الموت أى بالعلم عن الدين ! ويتضح الاساس الانسانى فى نشأة الاسطورة فى سبب الانسان لملاك الموت ثم شكاية هذا الاخر لله

ثم عقد المصالحة بين الاثنين عن طريق طرف ثالث وهو العلية . ولما كان للموت خشية ورهبة فان ملاك الموت يظهر بصورة حسنة للمؤمن وبصورة كريهة للكافر كما أن ملك الموت يرق مع المؤمن في قبض روحه بينما يعنف مع الكافر وكان الحساب قد بدأ من قبل ، وكان الحكم بالثواب والعقاب قد صدر قبل الاتهام وقبل الدفاع وقبل الشهود وقبل المحاكمة ! واذا كان العمل الصالح طريقا لتخفيف أهوال الموت بها في ذلك قراءة القرآن فلماذا سورة بعينها في وقت معين وكان الامر مجرد حجاب أو احجية أو تعويذة تقى الانسان من الشر ؟ وكيف يكون السواك على مستوى العمل الصالح وقراءة القرآن وهو اقل تقوى وصلاحا ومجرد اقتداء شكلى بعبادات الرسول أو تمسك بنظافة الفم والجسد وطهارة الروح اولى ؟ واذا كان ملك الموت قابضا لارواح البشر تكربا لهم بالرغم من صعوبة أن يتم ذلك كله في وقت واحد وفي مكان واحد لعدد من الناس يموتون في وقت واحد في أماكن مختلفة فان أعوانه يقبضون ارواح البهائم والحشرات مع أنها غير مكلفة . لا تفرح لثواب ولا تخشى عقاب (١٥٣) . ملك الموت اذن صورة فنية تعبر عن هوم الانسان نحو

(١٥٣) أعوان عزرائيل الملائكة الذين يعينونه في جذب الروح من البدن حتى تقرب فيتناولها أى أن الروح جوهرة ، العقباوى ص ٥١ — ٥٣ ، عزرائيل يقبض ارواح الخلائق ، أى كل ما له روح ولو قملة أو بعوضة أو برغوتا ولا تأثير له في ذلك ، الجامع ص ١٧ ، القابض للروح هو الله وأرواح البهائم والطيور وغيرهم ولو بعوضة ، عبد السلام ص ١٣١ — ١٣٢ ، يقبض الارواح ويخرجها من مقرها ، الحصون ص ٨٤ ، اذا انقضى أجل الانسان قبض روحه الملك الموكل بقبض الارواح ، ملك من أكابر الملائكة ، عزرائيل يقبض الروح أى يخرجها من مقرها ، الحصون ص ٨٦ ، وقد أنكر جهم ملك الموت الذى يقبض الارواح ، التنبيه ص ٩٩ — ١٢٣ ، وعند المعتزلة يقبض ارواح البهائم بل أعوانه ، نزع أعوانه لها من العصب والعظم والعروق ثم اسناد المتوفى اليه ، البيجورى ج ٢ ص ٦٠ — ٦١ وقيل شعرا فى العقائد المتأخرة :

وملك الموت لكل حى يقبض روحه على الرضى
الوسيلة ص ٩٤ — ٩٥ .

الموت . وهى أبلغ فى التعبير والتأثير من مجرد الوصف العلمى أو التنظير
العقلى لواقعة الموت .

سادسا : حياة القبر .

بعد الموت تظهر أمور المعاد أو الاخرويات بالمعنى الدقيق ابتداء
من حياة القبر . فمجرد دفن الميت ومواراة الجثة التراب هل ينتهى كل
شئ انتظارا ليوم البعث والنشور ابتداء من علامات الساعة حتى يوم
الحساب واستحقاق الانسان الثواب والعقاب ، الجنة او النار ؟
ان حياة القبر فيما يبدو هى حياة متوسطة بين الموت الاول والحياة
الثانية ، استمرار للحياة الاولى فى القبر قبل أن يموت الانسان ميتة
ثانية هى الميتة الدائمة حتى يوم البعث ويوم الحساب وتسمى حياة
البرزخ ، أى الانتقال من الحياة الى الموت عن طريق حياة ثانية مؤقتة .
ومع أنه لفظ قرأنى الا أن استعماله كثر عند الصوفية فى وصفهم لعوالم
الروح . حياة القبر اذن من آمبور المتوسطة بين الدنيا والآخرة . وقد
كثرت الاشارة إليها فى العقائد المتأخرة أو فى الشروح المتأخرة على العقائد
المتقدمة . ثم تحول بعد ذلك الى موضوع مستقل يعمل فيه الخيال الشعبى
بحرية تامة بصرف النظر عن علم اصول الدين (١٥٤) .

(١٥٤) ذكر لفظ « برزخ » فى القرآن مرتين « ومن ورائهم برزخ الى
يوم يبعثون » (٢٣ : ١٠٠) ، « مرج البحرين يلتقيان ، بينهما برزخ
لا يبغيان » (٥٥ : ٢٠) ، فالمعنى الاول أقرب الى حياة القبر لانه يشير
الى الزمان فى حين أن المعنى الثانى يشير الى الدنيا لانه يشير الى المكان
بصرف النظر عن التأويلات الروحية عند الصوفية ، وقد وردت الاحاديث
المنظاهرة فى المبنى ، المتواترة فى المعنى فى تحقيق أحوال البرزخ والعقبى
استوفاهما السيوطى فى كتاب « شرح الصدور فى أحوال القبور » وفى
« البدر السافرة فى أحوال الآخرة » ، يعرضون على النار صباحا ومساء
قبل يوم القيامة وذلك فى القبر . ومعنى عرضهم على النار احراقهم بها
الى يوم القيامة وذلك لارواحهم ، شرح الفقه ص ٩٠ ، ونموذج الشروح
للتأخرة على العقائد المتقدمة هو شرح الفقه للقارى على الفقه الاكبر
لابى حنيفة ، أحوال القبر مما هو متوسط بين أمر الدنيا والآخرة ، التفتازانى
ص ١١٣ .

البرزخ اذن هو الحياة المتوسطة بين الموت والبعث تتراءى فيه احوال القيامة قبل البعث ، تعرض النار على الكفار . ولكن لماذا لا تعرض الجنة ايضا على المؤمنين لينعموا بريحها ويتنشقون نسيمها كما يتألم الكفار من لهيب النار ؟ وهل في القبر زمان ، فيعرض فيه المولى على النار صباحا ومساء ؟ وكيف تعرض النار على الكفار والجنة على المؤمنين ، والحساب لم يتم بعد ، ولم يحدث دفاع ، ولم ينطق حكم ، ولم يوقع جزاء ؟ ربما هى بقايا العقائد القديمة في حياة القبر كما هو الحال في تاريخ البشرية عند بناء الاهرام كسكن للموتى وتحنيط الاجساد ووضع الطعام والشراب والطحى معه حتى تنعم الروح حين تعود الى الجسد . وربما هى رغبة في قهر الموت واستمرار الحياة تخفيها لآلام القبر وحرصا على راحة الميت وما زالت ذكراه حية في الازهان ، والدموع في الاجفان ، رغبة في الاتصال ، اذ لا تعقل هذه الفجوة بين الموت والبعث بين الفناء والخلود .

١ — هل تعود الروح ؟

ولكن افتراض حياة في القبر يتطلب عودة الروح الى الجسد . فهل تعود الروح الى الجسد بعد مفارقتها ؟ وماذا تفعل الروح اذا عادت ولم تجد جسدا موارى في التراب كما هو الحال في الغريق الذى طواه اليم أو الجسد الذى أكله السبع أو الذى مزقته السيوف اربا اربا أو الذى حرقته النار نصار رمادا ؟ أين تعود الحياة ؟ هل تعود الاجزاء الى الجسد حتى يكتمل ثم يعود اليه الروح أم تعود الروح الى الاجزاء المتبقية ؟ وماذا لو كان الجزء المتبقى هو اليد أو الاصبع دون القلب أو الرأس أو اللسان ؟ (١٥٥) لقد رأى القدماء أن الحياة ترد الى « عجب الذنب » وهو

(١٥٥) عند الاشاعرة اعادة الروح الى جسد العبد في قبره حق ،
الفقه ص ٩٠ أن صحت الاخبار في عذاب الارواح فان الحياة ترد الى اقل

آخر سلسلة في العمود الفقرى من أسفل والتي منها يخرج ذيل الحيوان . فهو الجزء من الجسد الذى لا يفنى ولا يأكله التراب ، ومنه يبدأ الخلق الثانى والبعث . وهو المكان الذى يجمع بين الصلب والترائب والذى فيه يتكون المنى ويحفظ ، وهو ماء الحياة الذى منه يبدأ الخلق والتكوين فى الارحام . وكيف يعذب أو ينعم « عجب الذنب » دون أن ترد فيه الحياة ؟ وكيف ترد الحياة الى العظام قبل أن يكسوها اللحم وتسرى فيه الدماء ؟ وقد يؤجل رد الحياة الى « عجب الذنب » الى البعث والنشور قبل الخروج من القبور ليوم الحساب . وهل يظل النخاع فى « عجب الذنب » ولا يجف حتى تبدأ منه الحياة من جديد ؟ (١٥٦) وكيف ينعم أو يتألم « عجب

جزء لا يتجزأ من الجسم فهو يعذب به . وردها أو تعلقها الى جسده جميع اجزائه أو ببعضها مجتمعة أو متفرقة ، الانصاف ص ٥١ . اتفق أهل الحق على أن الله يخلق فى الميت نوع حياة فى القبر قدما يتألم أو يتلذذ ، ولكن الخلاف هل يعاد الروح اليه ؟ المنقول عن أبى حنيفة التوقف الا أن كلامه يدل على إعادة الروح اذ جواب الملكين فعل اختياري لا يتصور بدون الروح . وقيل قد يتصور مثل خروج روح النائم وهو متصل بجسده حتى يتألم فى المنام ويتنعم . واختلفوا فى أنه بالروح أو بالبدن أو بهما وهو الاصح منهما الا أننا نؤمن بصحته ولا نشغل بكيفيته ، شرح الفقه ص ٩٠ — ٩١ . ليس بعجب من قدرة الله أن يقيم بالميت نوع حياة بدون إعادة الروح اليه ، التفتازانى ص ١١٣ . اتفق أهل الحق أن الله يعبد الى الميت فى القبر نوع حياة قدما يتألم ويتلذذ ويشهد بذلك الكتاب والاخبار والآثار . وتوقفوا فى هل يعاد الروح اليه وما يتوهم به من امتناع الحياة بدون الروح وانما ذلك فى الحياة الكاملة التى تكون معها القدرة والافعال الاختيارية . واتفقوا على أنه لم يخلق فى الميت القدرة والافعال الاختيارية ، الدر ص ١٦٧ — ١٦٨ .

(١٥٦) ترد الحياة الى عجب الذنب . فهو يعذب أو ينعم خير صحيح ولكن ليس فيه أنه يحيا ولا أن يعذب وينعم . والحديث يعنى أنه لا يفنى ويأكله التراب ، وأنه منه ابتداء المرء ومنه نشأته ثانية ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ . فإلله لا يبدأ البعث من لا شيء بل من عجب الذنب الذى

الذنب « وهى عظام نخرة ليس بها جهاز عصبى للآلام والاحساس ان لم ترد اليها الحياة ؟ وهل تألم العظام الحية ونخاعها بها طرى لم يجف . مد ؟ وهل اللذة والالام يحدثان فى العظام ويتحولان الى ادراك يتم المقصود بهما فى عبرة الانسان وجزائه على الاعمال ام مجرد لذة والم لموضوع طبيعى غير مدرك لا اعتبار له ولم يفعل شيئا بمفرده بل كان مجرد آلة لانسان عاقل ومريد باختيار ؟ واذا ما تحلل البدن غاين تعود الروح قبل أن بحى الله العظام وهى رميم يوم البعث والنشور ؟ ومتى تعود الروح الى الجسد ؟ هل تعود بمجرد مواراته التراب ووضعها فى اللحد وطيه فى القبر اى بعد الموت مباشرة والجسد مازال طريا حيا ، به لحم ودم وعظم وقبل أن يتساقط الجلد وتتشقق الرأس ، ومازال بالجسم بعض مظاهر الحياة أم بعد أن يتحلل ويبلى وتأكله الديدان ؟ وهل ستنتظر الروح قبل أن تعود تحول الجسد وفناءه حتى تعود اليه وتحييه ؟ وكى من الوقت تظل حياة القبر قبل أن يبدأ الموت الثانى انتظارا للبعث والنشور ؟ وهل تحفظ الروح الجسد من البلى اذا ما عادت اليه ؟ وهل تحرك الروح الجسد وتجعله قادرا على الكلام ؟ يبدو أن عودة الروح الى الجسد الفرض منها الرد على

لا يلى ولا يعدم فيخرج الانسان من القبر بعد الاحياء برد الروح فيه ، شرح الخريدة ص ٥٣ — ٥٤ ، المطيعى ص ٦٥ — ٦٦ . وقد قيل فى العقائد المتأخرة :

والروح مؤذن محتسب اذ انه كذاك عجب الذنب
عجب الذنب كالروح لكن صححا المزنى للبسلا وضحا
الوسيلة ص ٩٣

وكل شىء هالك قد خصصا عمومهم فاطلب لما قد لخصرا
الجوهرة ج ٢ ص ٦٢ — ٦٤

وهى عظية كالخردلة فى آخر سلسلة الظهر فى العصعص مختص بالانسان كفر الذنب للدابة . وهناك قولان : الاول انه يفنى والثانى انه لا يفنى ، عبد السلام ص ١٣٣ .

الاسئلة التى يلقيها المكان ، فتأنا القبر ، وكأن دور الانسان فى الاجابة فحسب دون القاء أى سؤال أو اعتراض ! (١٥٧) وما الفائدة من جواب المؤمن أو الكافر وقد انتهى العمر ، وانقطع التكليف ؟ وقد سجل كل شىء من قبل ولا داعى لاجابات نظرية اضافية وأعمال الانسان فى دنياه خير اجابة على نظره . وهل النظريات أفعال ؟ وكيف نصر الكافر على كفره وقد علم أن الامر جد ، والمعاد حق ولا يأخذه فرصة للتوبة ؟ وهل المقصود من السؤال الامتحان والاختبار لوجود فرصة للاختيار ومراجعة المواقف ؟ وكيف يتكلم المؤمن وينطق بالشهادتين ؟ وما الفائدة من ذلك وأعماله فى الدنيا خير شاهد على ايمانه من قبل ؟ وماذا لو أخطأ فى الاجابة من هول الموقف ومن الظروف غير العادية التى هو فيها ؟ وماذا عن الكافر صاحب الاعمال الحسنة ولكن فى اطار نظرى مخالف ؟ وماذا يقول المؤمن العاصى الذى يجب صوابا نظرا ! ولكن أعماله مخالفة لاجاباته ؟ وماذا يقول الحكيم المتأول صاحب العمل الصالح ؟ وماذا يقول اليهودى والنصرانى الذى اهتزت تصوراته فى التوحيد والعدل ؟ وماذا يقول اللا أدري أو الشاك أو الملحد ؟ وكيف يتحدث الابكم ؟ لا يتضح الهدف من اعادة الروح الى الجسد . أهو المعرفة النظرية أم التعذيب والتنعيم ؟ هل مجرد الاجابة على سؤال الملكين أم الجزاء ، ثوابا كان أم عقابا ؟ يبدو أن الهدف من اعادة الحياة الى المادة يكون بالقدر الذى يمكن به سؤال الملكين وعذاب القبر أكثر من نعيمه وليس لباقى الانعمال الاختيارية . وبطل الميت فى قبره دفينا بلا حرية فى أسئلته أو فى أفعاله . وقد كان من قبل سجيننا حيا وهو الآن سجين ميت ، شقاء فى الحياة وعذاب فى المات ! لذلك قد يكون من الاسلام عند البعض الآخر أن تكون حياة القبر بالروح لا بالبدن وأن يكون السؤال والعذاب بالروح لا بالبدن . ويخلق ذلك اشكالا آخر وهو مستقر الارواح . أين كانت الروح قبل

(١٥٧) ويجب أن يعلم كل ما ورد به الشرح من رد الروح الى الميت عند السؤال ص ٥١ ، اعادة الروح فيقول المؤمن ربى الله ودينى الاسلام ونبى محمد . ويقول الكافر ها .. ها لا أدري ! وفى المسألة خلاف عند المعتزلة وبعض الروايف ، شرح الفقه ص ٩٠ .

أن تأتى الى القبر ؟ وهل للروح مكان ننقل منه أو اليه ؟ ولماذا تعود الروح الى القبر بالذات حيث يرقد الجسد وهى ليست فى حاجة اليه وقد كان يمكن للمساءلة والعذاب أن تنما خارج القبر ؟ قد يكون الامر كله مجرد خيال شعبي يقوم على شدة الارتباط بالموتى الاعزاء وكما ظهر فى تاريخ الفكر البشرى ابتداء من عبادة الموتى وأرواح الاسلاف واعادتها وزيارتها ثم بنساء الاهرامات وتحنيط الجثث والاعداد للحياة الاخرى باعتبارها استمرار للحياة الدنيا . وقد تكون حياة القبر المرحلة الثالثة فى تاريخ البشرية ، مرحلة متوسطة بين الموت والحياة حتى تأتى مرحلة رابعة وأخيرة تكون الكلمة فيها للعلم (١٥٨) .

٢ — أين مستقر الارواح ؟

إذا كانت الروح تعود الى الجسد فهى تنتقل من مكان الى مكان . وبالتالي يبرز سؤال : أين مستقر الارواح ؟ وهل هناك تصور مكانى لها ؟ وإذا كانت الاجساد مطمورة فى القبور فالارواح لابد وان تكون فى مكان ما . وتتراوح التصورات لمستقر الارواح بين التصورات المكانية الحسية الفجة وبين التصورات المكانية الروحية التى تتناسب مع موضوعها . فقد تكون الارواح فى بئر أو فى صناديق الجابية . فاذا كانت ارواح الكفار فهى فى بئر وان كانت ارواح المؤمنين فهى فى الجابية أى فى مكان أفضل . روح الكافر فى مكان عميق مغلق مظلم فى حين أن روح المؤمن فى مكان مسطح مفتوح منير . وهو أقرب الى التصورات القديمة عند شعوب المنطقة (اليونان والرومان) ودياناتها (اليهودية والنصرانية) . وقد تكون

(١٥٨) ينكر ابن حزم هذه « الخرافات » . غلم يأت قط عن الرسول فى خبر صحيح أن ارواح الموتى ترد الى اجسادهم عند المساءلة . . . ان هذه الجثث ليست بشيء وأن الارواح عند الله . الارواح باقية عند الله والجثث ليست بشيء . الحياة مرتان والوفاة كذلك . صح عن النبی أنه رأى موسى قائما فى قبره يصلّى ليلة الاسراء وأخبر أنه تاه فى السهء السادسة أو السابعة وبلا شك أنه رأى روحه . وأما جسده فهو ارى التراب بلا شك . فعلى هذا كان موضع كل روح يسمى قبرا . أفتعذب الارواح حينئذ وتسل حيث كانت ؟ ، الفصل ج ٤ ص ٨٩ — ٩٠ .

الارواح على أفنية قبورها تحوم حولها وتدور فيها سواء كان الفناء مفتوحا أو مغلقا ، عازيا أم مستورا . وهو تصور أقرب الى طبيعة الروح الطائر الذى يحتاج الى مكان فسيح مفتوح حتى تسهل الحركة فيه . وفى هذه الحالة ألا تخطئ الارواح قبورها أو تكون أقرب الى الحسام الزايل الذى يخطئ منطلقه وهدفه ؟ وهل تظل الارواح طائرة فوق أفنية قبورها ليل نهار أم تهدأ أحيانا وتستقر فى مكان ألصق الى الارض ؟ فإذا ما عادت الحياة الى القبر هل تهبط الارواح من الأفنية الى أقبية ثم اذا ما انتهى السؤال والعذاب تصعد من جديد الى الأفنية وتظل هكذا الى يوم البعث والنشور ؟ (١٥٩) . وقد تكون الارواح فى مكان روحى متسق مع طبيعتها وهو أقرب الى الزمان منه الى المكان ، وهو البرزخ الذى تم فيه « عهد الذر » . فقد خلق الله الارواح جملة وهى نفس الانفس العاقلة الحاسة وأخذ عهدها وشهادتها وهى مخلوقة مصورة عاقلة قبل أن يأمر الله الملائكة بالسجود لآدم وقبل أن يدخلها فى الاجسام والاجساد يومئذ تراب وماء ثم أقرها حيث شاء ، وهو البرزخ والذى ترجع اليه بعد الموت . ولا يزال يبعث منها الى الاجساد المتولدة من المني المنحدر من أصلاب الرجال فى أرحام النساء ثم يتم امتحان الناس واختيارهم الدنيا . وبعد الوفاة تعود الارواح الى البرزخ الذى منه أتت . رآها الرسول ليلة الاسراء والمعراج عند السماء الدنيا ، ارواح اهل السعادة على يمين آدم وأرواح اهل الشقاء على يساره عند « منقطع العناصر » . وهنا يتم الخلط بين الزمان والمكان فالبرزخ زمان ومنقطع العناصر والسماء الدنيا مكان . وتعود الارواح من جديد الى الاجساد من البرزخ الى القبور يوم البعث والنشور وحين قيام الساعة وهى الحياة الثانية . نالحياة الثانية ليست فى القبر بل استعداد لليوم

(١٥٩) اختلف الناس فى مستقر الارواح على الرغم من بطلان قول أصحاب التناسخ . ذهب قوم من الروافض أن ارواح الكفار ببرهوت وهو بئر يحضرموت ، وأن ارواح المؤمنين ببوضع آخر قد يكون هو الجابية . وذهب عوام اهل الحديث الى أن الارواح على أفنية قبورها ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ - ٩١ .

الآخر . وتنقسم الارواح فريقيين ، السعداء على يمين آدم والاشقياء على يساره وهو تصور مكاني . كما تعجل ارواح الانبياء والشهداء والسعداء الى الجنة وتنباطاً ارواح الاشقياء الى النار وهو تصور زماني . وان تصور البداية بالعهد قبل الاجسام يجعل من الصعب تصور امكانية الخطأ والا كانت الاجساد أقوى من الارواح ، مصدرًا للنسيان ، نسبًا للعهد وانكارًا للشهادة (١٦٠) . ان الحكمة من الاسراء هي التدليل على امكانية تحويل عالم الغيب الى عالم شهادة يمكن رؤيته اى ادراكه بالحواس ومعاشسته بالتجربة . ولا يمكن تأويل « عهد الذر » علم انه عهد التزام بالطاعة والا كان حجة للبشر لا عليهم واسقاطا للامر والا لما وجد على الارض الا مؤمن (١٦١) . لذلك يأتي التصور الآخر للروح على

(١٦٠) عذ ابن حزم خلق الله الارواح جملة وهي الانفس العاقلة الحساسة وأخذ الله عهدها وشهادتها ، وهي مخلوقة مصورة عاقلة قبل ان يأمر الملائكة بالسجود لآدم وقبل ان يدخلها في الاجسام والاجساد يومئذ تراب وماء ثم اقراها حيث شاء وهو البرزخ الذي ترجع اليه عند الموت . لا تزال يبعث فيها الجبلية بعد الجبلية فينفخها في الاجساد المتولدة من المني المنحدر من أصلاب الرجال واربام النساء فييلوهم الله في الدنيا ثم يتوفاه فترجع الى البرزخ الذي رآها فيه الرسول ليلة الاسراء عند السماء الدنيا . ارواح أهل السعادة يمين آدم وارواح أهل الشقاء على يساره وذلك عند منقطع العناصر . وتعجل ارواح الانبياء وارواح الشهداء الى الجنة . ولا تزال الارواح هناك حتى يتم عدد الارواح كلها بنفخها في اجسادها ثم برجوعها الى البرزخ فتقوم الساعة ويعيد الارواح ثانيا الى الاجساد وهي الحياة الثانية ويحاسب الخلق ، ففريق في الجنة وفريق في السعير مخلصين ابدا . اما ارواح الانبياء فهم مقربون في جنات النعيم وأنهم غير أصحاب اليمين . أخبر النبي أنه رآهم في السموات ليلة أسرى به وكذلك الشهداء أيضا في الجنة ، فان قيل : كيف يخرج الانبياء والشهداء من الجنة لحضور الموقف يوم القيامة ؟ قيل : لا يدخل الجنة احد ثم يخرج منها قبل يوم القيامة . فقد خلق الله فيها آدم وحواء وأخرجهما الى الدنيا . والملائكة في الجنة يخرجون منها برسالات الى الرسل والانبياء الى الدنيا . وقد أجمع المسلمون على انكار خروج من دخل الجنة الى النار . من دخلها تفضلا لا يخرج منها ابدا ، الفصل ج ٤ ص ٩١ — ٩٣ .

(١٦١) رفض ابن حزم تأويل الاشاعة العهد المأخوذ من آية

انه عرض في مقابل هذا التصور الماهوى على انه جوهر . فالروح عرض لا يبقى وقتين ، يعود ثم يفنى آلاف المرات في الثانية الواحدة . هو روح متجدد ، صيرورة الحياة والموت ، انتقال من الوجود الى العدم ومن العدم الى الوجود (١٦٢) . وهو تصور اقرب الى التصور العلمى القائم على التوحيد بين الروح والمادة . فاذا كان التصور الاول يقوم على ثنائية الروح والبدن والتمييز بينهما ومفارقة أحدهما للآخر فان التصور الثانى يقوم على التوحيد بين الروح والبدن وعلى أحادية النظرة للانسان . وما الروح والبدن او الحياة والموت الا حالتان يتبدل عليهما الانسان وينتقل من احدهما الى الاخرى . وفي مقابل هذين التصورين الميتافيزيقيين تركز احدى الحركات الاصلاحية الحديثة على تحريم زيارة قبور الصالحين والاولياء دون الدخول فى المتاهات القديمة اما لقصورها الفكرى أو لتركيزها على السلوك العلمى للمسلمين . فالموت ظاهرة اجتماعية ، والترك بالقبور وزيارتها تخل عن الاعتماد على النفس وشرك بالتوحيد وانكار للعدل اى لقدرة الانسان النظرية والمصلية (١٦٣) .

« واذا اخذ ربك من بنى آدم من ظهورهم ذريتهم وأشهدهم على أنفسهم ألست بربكم قالوا بلى شهدنا أن تقولوا يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين أو تقولوا إنما أشرك آبائنا من قبل وكنا ذرية من بعدهم أفتهلكنا بما فعل المبطلون » (٧ : ١٧٢ — ١٧٣) ، ان « اذ » بمعنى « اذا » لانها دغوى بلا دليل ، ولا تقوم على سند من اللغة والتأويل لا يعقل ، ويكون حجة للبشر لا عليهم لانه اسقاط للامر ولانه ينتج عنه أنه لا يوجد على الارض الا مؤمن . وقد أخبرنا الله عما فعل ودلنا على أن الذكر يعود بعد فراق الروح للجسد كما كان قبل حلوله فيه . فأخبرنا أنه أقام علينا الحجة بهذا الاشهاد كراهية أن نقول يوم القيامة انا كنا عن هذا غافلين . فصح ان الاشهاد قبل هذه الدار وقبل يوم القيامة . الفصل ج ٤ ص ٩٢ — ٩٣ .

(١٦٢) عند أبى الهذيل العلاف وبعض الاشعرية الارواح اعراض تفنى ولا تبقى وقتين فاذا مات الميت فلا روح هناك أصلا . روح الانسان الآن غير روحه قبل ذلك ، وأنه لا ينفك تحدث له روح ثم تفنى ثم روح ثم تفنى وهكذا أبدا ، وان الانسان يبدل ألف ألف وأكثر في مقدار أقل من ساعة زمنية ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ .

(١٦٣) هذا هو الحال عند محمد بن عبد الوهاب . فهو يشير الى

٣ — هل هناك سؤال للملكين ؟

وسؤال الملكين أو جوابها نيابة عن الانسان نتيجة عودة الروح الى الجسد . فلا حساب ولا سؤال أو جواب بدون حياة . وقد يكون الهدف من اعادة الروح الى الجسد هو سؤال الملكين للميت في قبره وامتحانه فيه واستنطاقه مكنون نفسه قبل يوم الحساب . وقد يكون الهدف من السؤال هو اعادة الروح الى الجسد واثبات حياة القبر . وبالتالي يتردد الانسان أيهما علة وأيهما معلول ؟ هل اعادة الحياة الى الجسد من أجل السؤال أم أن السؤال من أجل اعادة الحياة الى الجسد ؟ وقد تعود الروح الى الجسد دون أن يحيا الانسان ، جديد حياة اليقظة بل يكون أشبه بحلم النائم . فاذا ما تيقظ الانسان كلية فقد يعارض وقد يفعل وقد يختار . والنوم موتة صفرى والموت نومة كبرى . واذا ما عادت الروح الى أجزاء الجسد وليس جله فكيف تتكلم أجزاء الجسد التى دفع الله بالحياة فيها ؟ كيف يتكلم القلب وحده بلا لسان وشفتين ؟ هل هناك لغة غير منطوقة بلا لسان وصوت وغم وبلا عقل وذهن وادراك ؟ وقد ترد الحياة الى النصف الاعلى لأن بها الرأس والفهم ومعظم الحواس دون النصف الاسفل . وكيف يمكن احياء جزء وترك الباقي ؟ اليس الوعى كيفا خالصا دون كم ؟ وهل يتجزأ الوعى الخالص أو يوجد فى مكان ؟ فان استعصى السؤال للبدن فانه يكون للروح . فالسؤال فى هذه الحالة لا يتطلب عودة الروح الى الجسد بل مجرد عودة الروح . والسؤال للروح الخالص أفضل من سؤال الجسد الميت .

==
مضرة العكوف على القبر لاجل عمل صالح ، وبسبب الرافضة وقمع الشرك وعبادة القبور وهم أول من بنى عليها المساجد ، باب ما جاء فى التقليل فيمن عبد الله عند قبر رجل صالح فكيف اذا عبده ؟ ، نهى الرسول عن ذلك فى آخر حياته ولعن من فعله « أخشى أن يتخذ مسجدا » ، باب القلو فى قبور الصالحين يصروها أوثانا تعبد من دون الله مع قبور الانبياء . لعن من أسرجها ، النهى عن زيارة قبره والاكثر منها ، الكتاب ص ٤٥ — ٥٦ .

والامثل هو سؤال الروح في البدن بشرط عودة الروح وحضور البدن .
ومن أين تأتي الروح والى أين تعود ؟ هل تأتي من البرزخ وتعود الى القبر ؟
وأين مستقر الارواح (١٦٤) ؟

والآن لماذا يسأل الملكان والميت الحى يجيب ؟ وهل يقتصر دور
الانسان وهو في هذه الظروف غير العادية على الاجابة ؟ ان السؤال
اقوى من الجواب ، والجواب مشروط بالسؤال . السؤال يدل على قوة
السائل في حين ان الاجابة تدل على ضعف المجيب . لذلك كان السؤال
والجواب اقرب الى الاستجواب كما يتم في اقسام الشرطة لتحرير المحاضر
او في أجهزة المخابرات للتعرف على الجناة . وهل هناك اعتراضات
وشهود ؟ هل هناك تسجيل وتدوين ؟ هل هناك تسجيل للحساب ،
مناقشة وردود واعتراضات ؟ وما الهدف من السؤال وكل الاجابات معروفة
سلفا قد تم تدوينها في صحائف الاعمال في الدنيا وتعرض على الانسان
في الآخرة فيأتيها المؤمن بيمينه والكافر بشماله ؟ فاذا كان حساب المناقشة
وطلب العلية أهم من حساب العرض الاخبارى الخالص يكون سؤال

(١٦٤) اختلفت الفرق في منكر ونكير : هل يأتيان الانسان في قبره ؟
اثبتهما أهل الاستقامة وانكرهما أهل الاهواء ، مقالات ج ٢ ص ١٤٧ ،
سؤال منكر ونكير ثابت بالدلة السمعية ، النسفية ص ١١٢ ، كل ما ورد
في الشرع ، سؤال منكر ونكير ، كل ذلك حق وصدق يجب الايمان به والقطع
به لان جميع ذلك غير مستحيل في العقل ، الانصاف ص ٥١ — ٥٢ ، كل
ما ورد في الاخبار عن الامور المستقلة في الآخرة مثل سؤال القبر ... حق
يجب الاعتراف به واجراؤها على ظاهرة اذ لا استحالة في وجودها ،
الملل ج ١ ص ١٥٧ ، باب في احكام الآخرة المتعلقة بالسمع . منها مسألة
منكر ونكير . والذي صار اليه أهل الحق اثبات ذلك فانه من جوازات
العقول ، والله مقتدر على احياء الميت وأمر الملكين بسؤاله عن ربه ورسوله
وكل ما جوزه العقل وشهدت له شواهد السمع لزم الحكم به . يقع السؤال
على أجزاء وملهمها الله من القلب أو غيره فيحييها ، ويتوجه السؤال عليها
وذلك غير مستحيل عقلا وشهدت به قواطع السمع ، والانكار مثل انكار
رؤية الرسول والملائكة مع جلوسه بين أظهرهم ، الارشاد ص ٣٧٥ —
٣٧٦ ، وقال ابن حجر : تعاد الروح الى نصفه الاعلى فقط . وغلط من
قال يسأل البدن بلا روح كمن قال تسأل الروح بلا بدن ولكن ان عادت

الملكين في القبر أهم من الحساب الختامي . ولماذا حساب المناقشة المبدئي والله وملائكته يعلمون الرد ، وكل شيء لديهم في لوح محفوظ ؟ لماذا السؤال والاجابة عليه معروفة سلفا ومدونة في صحائف الاعمال ؟ ألا يعرف الملكان الاجابة قبل السؤال ؟ انن يكون السؤال في هذه الحالة أقرب الى الامتحان الكاذب أو الاختبار الخادع لانه لا توجد غرصة للمراجعة أو التعلم أو التوبة . واذا كانت الحكمة من السؤال اظهار المؤمنين من بين العصاة ، اليس ذلك معروفا من قبل ؟ وهل يحتاج الله الى أن يتباهى أمام الملائكة بالمؤمنين؟ وهل من صفات الله أن يفضح الكافرين أمام الملائكة أم ستر عيوبهم ؟ وكيف يفضح الله الكافرين أو يشمت فيهم أمام الملائكة والزمان ما زال ، والميت في القبر ، والصلاة على الميت والدعاء له مستمر من الآخر ، ويوم البعث لم يحن بعد ؟ الا يصيب ذلك المؤمن بالغرور والكافر بالحسرة ؟ وماذا عن دفاع الكافر بأنه مازال في القوس منزع ؟ وكيف يصدر الحكم عليه قبل الدفاع ويدان قبل المرافعة ؟ ان هذا لاشبه بالحساب قبل يوم الحساب وتمرين عليه ، بتمثيل حساب قبل الحساب النهائي الفاصل . والا فكيف يبدأ الحساب قبل قيام الساعة ؟ هذا هو هم الساعة قبل الاوان . يتراعى المستقبل في الحاضر كما يتراعى الحاضر في الماضي . والعجيب أنها كلها أسئلة نظرية خالصة عن التصورات والمعارف وليس أسئلة عملية عن النظم والانفعال وكان

الروح الى البدن لا ينتفى اطلاقا اسم الميت عليه لان حياته حينئذ ليست حياة كاملة بل متوسطة بين الحياة والموت كتوسط النوم . ويرد اليه من الحواس والعقل والعلم ما يتوقف عليه فهم الخطاب ويتأتى معه رد الجواب حين السؤال ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، ويسأل الميت ولو تزقت أعضاؤه أو أكلت السباع في أجوافه اذ لا يبعد أن الله يعيد له الروح في أعضائه حتى ولو كانت متفرقة لان قدرة الله صالحة لذلك ويحتمل أن يعيده كما كان . واذا مات جماعة في وقت واحد بأقاليم مختلفة جاز أن تعظم جثثهم ويخاطب الخلق الكثير مخاطبة واحدة ، الجامع ص ١٩ ، سؤال منكر ونكير حق ، والتصديق به واجب لورود الشرع به وامكانه . فان ذلك لا يستدعى الا تفهيبا بصوت أو بغير صوت . وذلك يستدعى حياة والانسان لا يفهم بجميع بدنه بل بجزء من باطن قلبه واحياؤه ممكن ، عبد السلام ص ١٣٥ — ١٣٦ ، الجامع ص ١٨ .

الايمان له اولوية على الافعال ، وكأن النظر له وجود مستقل عن العمل . فالاسئلة كلها عقائدية حول الله والرسول والدين وليست أسئلة عملية حول تطبيق الشريعة أو حقوق الايمان وواجبات المكلف . والاعجب من ذلك كله عدم تساوى الاسئلة من حيث الصعوبة بين المؤمن والكافر . فتعطى الاسئلة السهلة للمؤمنين والصعبة للكافرين حتى تسهل اجابة الفريق الاول وتصعب اجابة الفريق الثانى محاباة وتحيزا وهو ما يناقض أبسط قواعد العدل وتكافؤ الفرص . وكيف تختلف احوال السائلين فى الضعف والشدة ، فى الرفق أو الغلظة فى المساعدة وعدم المساعدة ، فى السهولة والصعوبة ، فى طول المدة أو قصرها ، فى وضوح الموضوع وغموضه ، فى تكرار السؤال وعدم تكراره وفى عدد السائلين ؟ وهل من العدل ان يعطى المؤمنون أسئلة سهلة فى موضوعات واضحة فى مدة طويلة مع مساعدة الملكين لهم ومعاملتهم الرقيقة معهم فى حين يعطى الكافرون أسئلة صعبة فى موضوعات غامضة وفى مدة قصيرة ودون مساعدة وفى معاملة غليظة ؟ وكيف لا تكون الاسئلة واحدة لكل من الفريقين ، المؤمنين والكافرين ، فيسأل البعض فى أجزاء بينهما يسأل الآخر فى الكل ؟ كما تكون الاسئلة عامة للبعض وخاصة للبعض الآخر . وتكون الاسئلة عن الاشخاص بلا تعظيم لهم حتى يكون للانسان جراحة على الحكم بلا خوف من العظماء وبلا تبجيل لهم كما هو الحال فى الدنيا . ويدل ذلك على اسقاط أمور الدنيا على بدايات الآخرة عن طريق النفى والسلب وكأن قياس الغائب على الشاهد ليس فقط هو أساس العقليات فى أصلى التوحيد والعدل مما يؤدى الى التجسيم والتشبيه بل والتنزيه بل أيضا هو أساس السمعيات فى أمور المعاد . والاعجب من ذلك كله هو حدوث غش فى الامتحان عندما يساعد الملكان المؤمن فى الاجابة ولا يساعدان الكافر بل ان الامر يصل بالملكين الى حد التدليس على الكافر حتى يوقعاه فى الخطأ عنوة ثم بعد ذلك يعذب فى القبر وفى الآخرة بعد الحساب النهائى جزاء له على خطئه ! وكيف يكون الملكان معصومين من الخطأ طبقا لعصمة الملائكة ثم بعد ذلك يقومان بالتدليس على الكافر فيزيدا شقاءه شقاء ، وعذابه عذابا وهو ما يناقض الرحمة الالهية ، خاصة اذا كان الغرض من سؤال الملكين هو

اعطاء فرصة للعصاة من أجل النجاة ؟ وهل لابد أن ينجح المؤمن بالضرورة وأن يرسل الكافر بالضرورة ؟ وقد يكون لدى الكافر جواب شديد صريح ولا يكون لدى المؤمن الا النفاق والرياء . قد يكون عند الكافر إبداع أصيل ويكون عند المؤمن تقليد مهميت . يبدو أن ظروف السؤال كانهتحان تناقض العدل ، وبالتالي تناقض السمعيات العقليات . وفي هذه الحالة تبقى العقليات ويعاد تأويل السمعيات حتى تتفق مع العقليات ، وتتهم أمور المعاد طبقا لأصل العدل (١٦٥) . ويتجاوز الامر الامتحان الى توقيع العقاب فيضرب الكافر بالمرزبة عقابا له على جهله أو خطئه وكان الاجابة بعدم المعرفة خطأ في حين انه يخطئ من يفتى بغير علم . والحقيقة أن الانسان ما دام عقله معه فهو قادر على الاجابة بل قادر على أن يتحول من المسؤول الى السائل وأن يأخذ بتلابيب المالكين ويسألهم بدوره عن ربهم ودينهم ورسولهم فتقلب الآية ويصبح المسؤول سائلا والسائل مسؤولا . هذا السؤال هو فتنة القبر ، والمكان السائلان هما غنايا القبر وكان الانسان لم تكفه فتن الحياة حتى تلاحقه الفتن حتى القبر ! ولماذا يكون في القبر فتنة وهو مظلوم ، والميت قد انتقل من الدنيا اليه ، وهو عالم جديد لم يألّفه ؟ ولماذا لا يكون هناك نوع من تخفيف العذاب ، عذاب الوحدة والوحشة والظلمة والقبضة والضغط والصمت ؟

(١٦٥) وهما مكان يدخلان القبر فيسألان العبد عن ربه وعن دينه وعن نبيه . من ربك وما دينك ومن نبيك ؟ فيقول ربي الله ، وديني الاسلام ، ونبي محمد ، التفتازانى ص ١١٢ — ١١٣ ، المؤمن يلهم الجواب فلا يعذب أصلا بخلاف الكافر يقول لا أدري فيعذب بالمرزبة ، وقوله مرة أو أكثر في حق المؤمن . العقباوى ص ٦٢ — ٦٣ ، يترفقان بالمؤمن ويقولان له اذا وفق للجواب ثم نومة العروس وينتهران المنافق والكافر ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، حكمة السؤال اظهر ما كتبه العباد من ايمان وكفر وطاعة أو عصيان فالمؤمنون الطائعون يباهى الله بهم الملائكة وغيرهم يفتضحون عند الملائكة ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ويروى عن عبد الله ابن عمر أنه قال رأيت أبى في النوم فقلت له يا أبت منكر ونكير حق ؟ فقال أى والله الذى لا اله الا هو . لقد جاءنى فقالا لى :- من ربك فأخذت عليها وقلت لهما لا أظلى عنكما حتى تعرفانى من ربكما . فقال أحدهما للآخر : دعه فانه الفاروق سراج أهل الجنة ، الانصاف ص ٥١ — ٥٢ كما روى عن النبى أنه قال لعمر : كيف حالك اذا أتاك فتانا القبر ؟ فقال عمر : أفأكون في مثل هذه الحالة ويكون عقلى معى ؟ قال النبى : نعم . فقال عمر : اذن لا أبلى ، شرح الفقه ص ٩١ .

ولمن يكون سؤال الملكين في القبر ؟ اللجن والملائكة ؟ وهل عاشت الجن والملائكة في الدنيا وماتت ثم دفنت أجسادها وواراها التراب ؟ وهل هى مكلفة ومحاسبة في الدنيا وفي حاجة الى فتنة في الآخرة ؟ قد يكون السؤال للجميع باستثناء الملائكة والجن . وفي هذه الحالة لماذا لا يسأل الملائكة ؟ هل لانهم غير مكلفين ؟ ولماذا لا يسأل الجن ؟ هل هم مكلفون . مثل الانس ؟ ما دامت لهم رسل مثلنا وما داموا أمما مثلنا ؟ وهل للملائكة والجن قبور يتم السؤال فيها ؟ وهل تموت الملائكة والجن كما نموت نحن ؟ وكيف يمنع الجن طاعة الانسان في شهر رمضان ؟ أياكون هو المسؤول عن معاصي الانسان فيه وبالتالي يصطدم عمل الجن مع أصل العدل وخلق الانسان لانعاله ؟ وكيف يسجن الجن في شهر رمضان ؟ ومن الذى يطلق سراحه فيها بعد ؟ ومن هم سجانوه ؟ وكيف ؟ واين ؟ وقد يستثنى الانبياء من السؤال وأطفال المسلمين والصبية والعشرة المشرون بالجنة والصديقون والشهداء وقراء القرآن . وقد تتوالى الاستثناءات حسب الاختصاص والاعجاب ! فما الفرق بين قراء القرآن وحملة العلم ؟ وما الفرق بين الاطفال وبسطاء الناس وحسنى النية وأصفاء القلوب ؟ الا يكون ذلك ضد قانون الاستحقاق والحكم سلفا قبل أن يصدر الحكم طبقا للأعمال ؟ أم أن هؤلاء جميعا أحكامهم بديهية معروفة مسبقا ليست في حاجة الى اصدار بعد مداولة ؟ وماذا عن معاصي الانبياء وذنوبهم في حالة عدم العصمة ؟ هل لان الحسننة الكبيرة تحجب السيئة الصغيرة طبقا لقانون الاحباط والتكفير ؟ وفي حالة عدم السؤال ، كيف يسأل الانبياء عن عقائد نظرية هم رسلها وحملتها والمبلغون بها والمؤمنون عليها ؟ وكيف يسأل الانبياء عن جبريل والوحى خاصة وكان هناك شك في علمهم أو ايمانهم بها ؟ وكيف يسأل الصبية والاطفال عن عقائد نظرية وهم قبل سن التكليف ؟ وكيف يسالوى في السؤال أو عدم السؤال الانبياء والاطفال أو الصبية والرسول ؟ وكيف يسأل محمد خاتم الانبياء والمرسلين والشاهد على الرسل والامم ؟ ولماذا لا يسأل ملازم سورة تبارك أو من قرأ سورة الاخلاص في مرضه ثلاثا أو من مات يوم الجمعة أو ليلتها ؟ هل في القرآن انتقاد ؟ وهل تتفاضل سور القرآن ؟ وهل يتفاضل الموت في أيام الاسبوع والانسان لا حيلة له في تحديده فكل أجل كتاب ؟ اليس من يقرأ

القرآن في مرضه أخوف ممن يقرأه في صحته ؟ وهل هناك تفاضل في أسباب الموت ؟ ومن مات بالطاعون فقد مات غيلة ولم تعط له فرصة النجاة والتوبة . والطاعون هنا أشبه بحوادث الطريق ، والسكتات القلبية والموت الفجائي دون أعداد . قد يكون كل ذلك أقرب الى الخيال الشعبي الذى يعبر عن تقديس الأبطال والقديسين واحترام العلماء وتقديس القرآن ويوم الجمعة ، وتفضيل سورة على أخرى نظرا للسهولة العملية والمقتضيات الاجرائية أو الموضوعات المطابقة للمواقف مثل قراءة سورة « يس » على المقابر .

واذا كان السؤال للكفار دون المؤمنين فكيف يتم ذلك والاحابة معروفة سلفا ؟ وهل الكفر نظرى أم عملى ؟ واذا كان السؤال للمؤمنين أيضا مع الكافرين فالجواب أيضا معروف سلفا والا لما كانوا مؤمنين ولما أمكن تمييزهم عن الكافرين . وكيف يلهم المؤمن الجواب وكأنه لا يعرفه ، وكأن ايمانه أعمى بالاضافة الى أنه غش فى الامتحان ؟ وهل المؤمن عاجز عن الاعتماد على النفس والاجابة من علمه وايمانه وتصديقه ؟ ولماذا يضرب الكافر ولا يساعد مثل المؤمن فى شئ ويسرع اليه العذاب وكأن وقته قد حان وساعة الحساب قد حلت ؟ واذا كان السؤال للمسلمين وحدهم فهل يكون على المسائل النظرية فى حين أن الحساب ليس على النظريات بل على الافعال ؟ وما فائدة السؤال عنها والاجابة يعرفها المسلم مسبقا والا لما كان مسلما ؟ واذا كان السؤال للامة كلها فمن المسؤول فى الامة ؟ واذا كان السؤال للامم كلها فالناس كلهم مسلمون مكلفون حتى الذين لم تصلهم رسالة الانبياء . وكيف يسأل اليهود والنصارى وهم اهل كتاب لنا منهم أعمالهم دون تصوراتهم ؟ وهل يكون السؤال عن عقائدهم الخاصة ورسلمهم أم عن أعمالهم التى يتساوى فيها الجميع ؟ وكيف يحاسب الملك كل الاموات ولدى كل الامم فى كل أطراف الارض (١٦٦) ؟

(١٦٦) سؤال الملكين لغير الملائكة والانبياء والصدقيين والشهداء

وهل هناك فرق بين حساب المناقشة القائم على طلب العلة في سؤال : لم فعلت هذا ؟ وحساب العرض القائم على الاخبار في سؤال فعلت هذا وغفرته لك ؟ والتعليل أساس الشرع ، وهو السؤال الحق في حين أن الاخبار ليس سؤالا . وكيف يسأل عن التعليل وكل شيء معلوم خاصة في عقيدة الجبر ونظرية الكسب ما دام الله فاعلا لكل شيء . واهداف الانسان ودوافعه معلومة أيضا في خلق الافعال . وما الفائدة من حساب العرض اذا كانت المغفرة قد أعطيت من قبل

=
وملازم سورة تبارك ومن قرأ سورة الاخلاص في مرضه ثلاثا والمطعون ومن مات زمن الطاعون ولو لم يطعن والمجنون والابله ومن مات يوم الجمعة أو ليلتها . وجزم السيوطي بسؤال الجن وعدم سؤال الاطفال ، الدردير ص ٦١ — ٦٣ ، للصبيان سؤال وكذا للانبياء عند البعض ، التفتازاني ص ١١٢ — ١١٣ ، الانبياء ليس عليهم عذاب ولا سؤال في القبر وكذلك اطفال المسلمين ليس عليهم عذاب ولا سؤال في القبر وكذا العشرة المبشرين بالجنة ليس عليهم حساب المناقشة . أما حساب العرض فلانبياء والصحابة جميعا . يقال فعلت هذا وغفرت لك . أما حساب المناقشة فيقال له لم فعلت ؟ الدر ص ١٥٦ ، السؤال لنا معشر امة المؤمنين والمنافقين والكافرين خلافا لابن عبد البر الذي قال بأن الكافر لا يسأل وانما يسأل المؤمن والمنافق لا تسأله الى الاسلام في الظاهر . والجمهور على خلافه ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، هذا السؤال خاص بهذه الامة ، وكل نبي مع امته . . . ورد الاثر بعدم سؤال الانبياء فالحق انهم لا يسألون . وقيل يسألون عن جبريل والوحى الذى أنزل عليهم . ولا ينبغي أن يكون سيدهم الاعظم محل خلاف وكالمصدقين والشهداء والمرابطين والملازمين لقراءة تبارك كل ليلة من حين بلوغ الخبر لهم . والمراد بالملازمة الاتيان بها في غالب الاوقات فلا يضر الترك مدة بعدد سواء قراها عند النوم أو قبل ذلك : وهكذا سورة السجدة ، وكل من قرأ في مرض موته « قل هو الله احد » ومريض البطن والميت بالطاعون أو بغيره في زمنه صابرا محتسبا والميت ليلة الجمعة . . الخ والراجح أن غير الانبياء وشهداء المعركة يسألون سؤالا خفيفا ولبعضهم السؤال للمكلف بخلاف الاطفال . والظاهر عدم سؤال الملائكة . وجزم الجلال بسؤال الجن لتكليفهم ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، عند البعض أن للاطفال وللانبياء سؤالا وعند البعض الآخر صبيان المسلمين والشهداء مغفور لهم قطعاً ، شرح الفقه ص ١٨٩ — ١٩٠ ، السؤال خاص بهذه الامة على قول الأكثر وعند ابن القيم عام في جميع الامم . وقال جماعة بالوقف واذا كان الطاعون من الجن فكيف يقع في رمضان مع سجنهم ؟ ويمنعون في رمضان من تعطيل طاعة الانسان ! العقباوى ص ٦١ — ٦٣ .

وبالتالى لا يكون المسؤول فيها فى وضع المسألة الفعلية وهو بعلم
الاجابة سلفا وكأنها مسألة شكلية فى اوضاع متميزة لمسؤولين من
العلية ؟ ومتى يقع ذلك ؟ اذا كان السؤال بين النفختين فى الصور فذلك
يكون قبيل البعث وليس بعد الدفن مباشرة والجسد ما زال طريا قادرا
على تقبل عودة الروح والاحساس بالعذاب . هل هو اذن استباق
للمستقبل ورؤيا فى الحاضر ؟ وما الفائدة منه اذا كان الحساب سيتم
وسيعرف الانسان النتيجة ؟ وكيف يتم سؤال الملكين بين النفختين
والملائكة تموت فى الحال ؟ كيف يصح السؤال من ملائكة تموت ؟ وقد
لا يبدأ السؤال بهجرد الموت قبل الدفن ولكن بعد أن يدفن ، فقبل الدفن
وما زال الميت بين أهله وحوله حياة الصراخ والتعويل ، اليأس والامل ،
الحب للفقيد والترحم عليه . فالفقيد ما زال فى الذاكرة لم يطوه النسيان .
وما أن يطويه ظلام القبر تبدأ الحياة المتصلة ويبدأ السؤال بعد التفرغ ،
وكان لحظة السؤال تتفاوت بين الآخرة والدنيا ، بين آخر الزمان قبيل
البعث وبين أول الزمان بعد الدفن (١٦٧) . فاذ سهل حل الزمان فانسه
يصعب حل المكان . فماذا يحدث لو لم يدفن الميت ولم يعرف له قبر
مثل الذى أكله السبع أو الذى طواه اليم أو الذى تحول الى رماد
فى حريق ؟ وماذا لو انتقل الميت من قبر الى آخر ؟ وماذا لو اختلطت عظامه
بعظام غيره فى المدافن الجماعية اثر الكوارث والحروب أو فى مقابر
عامة المسلمين ؟ وبأى لسان يتم السؤال بالعربية ؟ وماذا عن غير
الناطقين بالعربية ؟ أم بالسرانية ؟ أم يسأل كل واحد بلسانه مما
يتطلب معرفة الملكين بكل اللغات ؟ وهل يسأل الملكان أم يكفى واحد منهما ؟
وهل من العدل التخفيف على البعض بسؤال ملاك واحد والتصعب على
البعض الآخر بسؤال الملكين معا ؟ وهل من العدل أن يجتاز انسان
امتحانا واحدا وان يجتاز غيره امتحانين ؟ وهل من العدل أن يسأل واحد

(١٦٧) عند بعض القدرية سؤال الملكين فى القبر يكون بين النفختين
فى الصور ، الاصول ص ٢٤٥ - ٢٢٦ وعند الاشاعرة لا سؤال للميت
حتى يدفن ... ولا يسأل الا فى القبر الذى منه يقوم يوم القيامة ، العقباوى
ص ٦١ - ٦٣ .

سؤالاً واحداً أو ثلاث أسئلة أو ثلاث مرات وأن يسأل الآخر أكثر من سؤال وأكثر من مرة ؟ وهل من العدل أن يسأل واحد يوماً واحداً أو سبعة أيام وأن يسأل آخر أربعين صباحاً ؟ أن كثرة الأسئلة وطول مدة الامتحان تدل على أن الطالب صعب المراس قادر على الصمود والحوار والجدل أكثر من صاحب الأجوبة الجاهزة على الأسئلة القابلة في المدة الوجيزة . الأول امتحان للكبار والثاني امتحان للصغار . الأول امتحان يقوم على الرأي والمقال والثاني يقوم على مجرد وضع علامات صواب أو خطأ على أجوبة معروفة سلفاً (١٦٨) . وهل من العدل أن يسأل بعضهم عن بعض اعتقاداته والآخر يسأل عنها كلها ؟ هل من العدل إقامة امتحان لمتسابقين خصمين الأول في جزء من المقرر والثاني في المقرر كله ؟ وهل موضوعات الامتحان نظرية خالصة أو لسانية قولية مثل الشهاداتتين وأمر التوحيد ؟ صحيح أن الأسئلة الشخصية مثل الايمان بمحمد : ماذا تقول في هذا الرجل ؟ وانما قصد منها عدم التعظيم للأشخاص ليمتدح الصادق في الايمان عن المرتاب وحتى تنزع هالة التقديس عن موضوعات السؤال . ولكن الاجابة بنعم من واحد قد لا تدل على الصدق الفعلي كما أن الاجابة بلا أدري من آخر لا تستدعي الشك الى الابد فالشك بداية اليقين ، وعلم ببرهان خير من ايمان بتقليد . ومن أفتى بغير علم فقد جهل . ومن لا يعلم فانه يقول الله أعلم . وهل يليق بالملائكة تعذيب البشر الى هذا الحد وهو ما يعارض صورة الملاك ووصفه في الخيال الشعبي وفي التجربة البشرية ؟ وهل تصبح صورة الملكين دائماً هي صورة عزرائيل ، ملك الموت ؟ كما أنه يصعب تحديد مكان وقوف الملكين حين السؤال . قد يقف واحد منهما عند الرأس والآخر عند القدمين للاحاطة بالميت من قمة رأسه الى أخمص

(١٦٨) واحوال المسؤولين مختلفة . فمنهم من يسأله الملكان جميعاً تشديداً عليه ، ومنهم من يسأله أحدهما تخفيفاً عليه أحدهما تحت رجليه والآخر عند رأسه ويسأله مرة واحدة أو ثلاثاً . وعن الجلال أن المؤمن يسأل سبعة أيام والكافر أربعين صباحاً ، ويسألان كل أحد بلسانه على الصحيح خلافاً لمن قال بالسرياني ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ ن ٦٩ .

قديمه . وهل يجوز وقوف الملاك عند القدمين أم أن رتبته في الشرف تتطلب الوقوف عند الرأس ، فالرأس أشرف من القدم ، الاول على يمين الرأس والثاني على يساره من على الكتفين ، وكأنهما محمولان على الانسان ، قريبان من الاذنين والشفتيين واللسان . وهل يصل حجم الملكين الى هذا الحد القليل بحيث يدخلان القبر الذى لا تتجاوز مساحته بضعة أمتار ، ويقفان على رأس الانسان في مساحة لا تتجاوز شبرا واحدا ؟ والخيال الشعبي والروايات تجعل الملاك من حيث الحجم اكبر بكثير من حجم الانسان ، يصل حجم البعض الى ما بين السموات والارض ! وقد تزداد التفاصيل في وصف الملكين والمعاونين لها وكلما تزداد التفاصيل يزداد الشك في الرواية كما تزداد نسبة الخيال الشعبي . فمدخل عنصر اللون في العيون . فتكون احدى العينين سوداء والاخرى زرقاء ، وهما لونان أحدهما داكن والآخر فاتح ، لونا الخير والشر ، الايمان والكفر مثل الاسود والابيض . وزرقة السماء مثل بياض القلب . وقد يكون كلاهما أسودى العينين ، فالسواد لون البشاعة والقبح . وقد تعنى زرقة العين مجرد تقليب البصر والتحديق الى القبور حتى يظهر بياضها ثم تحول المعنى اللغوى الى وصف شيئى . وقد يحل أحدهما بيده مطرقة من حديد يضرب بها رأس الكافر عندما يعبر عن لا أدريته وشكه فيصيح من وجع الضربة بينما يتراءى للمؤمن مقعده من الجنة بعد أن أبدل الله مقعده من النار بعد اجتيازه الامتحان والاجابة على السؤال (١٦٩) ! وقد تظهر ملائكة أخرى مساعدة مثل ناكور ورومان

(١٦٩) ملكان أسودان أزرقان أى أعينهما ، بعد تمام الدفن في القبر الذى يستقر فيه دائما وعند تفرق الناس فيقتصدانه . . . بعد الاختبار يقولان للمؤمن : أنظر مقعدك من النار قد أبدلك الله به مقعدا في الجنة فإيهما جعيما . وعندما يقول المنافق أو الكافر : لا أدري فيقولان له : وريث ولا تليث ! ويضرب بمطراق من حديد في يد أحدهما فيصيح صيحة يسمعها من يابه غير التقليد ، شرح الخريدة ص ٥٨ — ٥٩ ، الحصون ص ٨٦ ، أسودان على الحقيقة لما في السواد من الهيبة والمنكر أو أن وصفهما بالسواد كناية عن قبح المنظر . أزرقان أى أن أعينهما زرق . والمراد بزرقة العين وصفهما بتقليب البصر وتحديد النظر الى القبور . يقال زرقت عينه نحوى إذا انقلبت وظهر بياضها كما ينظر العدو الى من يعاديه ، المطيعى ص ٦٧ — ٦٨ .

يقومان بدور المراقب العام ! يعلن رومان الامتحان أو يفتح محضر السؤال والجواب ! وقد يسمى المكان رقيب وعتيد ، الثانى أعنف من الاول كما هو الحال فى منكر ونكير . ولكن قد يسبقهما رومان الذى يطلب من الميت أن يجتاز الامتحان كتابيا ، وأن يكتب ما عمله فى الدنيا . ولا مجال لاعتراض الميت بأنه لا قلم له ولا مداد ولا قرطاس . اذ يخبره رومان بأن القلم أصبعه وبأن المداد ريقه وبأن الكفن قرطاسه ! وهل يكتب الاصبع ؟ وهل يترك الريق الابيض علامة على كفن أبيض ؟ وهل تتسع رقعة الكفن للكتابة خاصة لأعمال الاشقياء ؟ ألم يدون كل شئ من قبل فى صحائف الاعمال ؟ وهل يتذكر الإنسان وهو ميت كل فعله فى الدنيا ؟ وما المانع ألا يكتب الا الخير انقاذا للنفس ؟ وكيف يكتب من دفن ويدها ممتورتان أو الذى لم يدفن وكان بلا جسد بعد ان اكله السبع أو ابتلعه انيم أو التهمته النيران ؟ وأين يكتب من دفن بلا كفن أو من سرق كفنه لصوص المقابر أو دافنو الموتى بعد مغادرة الاهل وانتهاء مراسم الدفن ؟ وبماذا يكتب من جف ريقه ولم يعد فى حلقه مداد من هول ما يرى ؟ وماذا يفعل الامى الذى لا يعرف الكتابة ؟ وهل يجوز ان يقطع رومان قطعة من الكفن فيعزى الجسد كى يكتب عليها الميت أعماله ثم يعلقها رومان على عنقه بلا خيط أو مشبك ؟ وماذا لو طالعت القطعة ، ولم يكف الكفن ، فيصبح الميت عارى الجسد مغطى الذقن ؟ وقد يظهر ابليس متشفيا منتصرا بعد سماع اجابة الكافر وان لم يظهر ، تحسرا حزينا على اجابة المؤمن . ولكى تكتمل الصورة قد يقعد ابليس فى ركن من القبر حتى يستكمل غوايته حتى آخر لحظة وكأن الوقت وقت التكليف . ولا يثبت النبى ولا توجد أية رقية منه لمساعدة الميت كما كان الحال فى الدنيا عندما كان الوحي مساعدا للإنسان فى مقابل الغواية وكان الإنسان فى حياته كان له معين ولكنه بعد مماته يكون وحيدا بلا نصير .

ولايجاد حل لكل هذه الصعوبات يلجأ الى الاساس النفسى اذ يخيّل للإنسان أنه محاسب بين ملكين ، له خاصين ، فهما له وللجميع فى الوقت نفسه ، فى كل زمان ومكان وكأن الامر مجرد احساس شعورى

أو خيال شعبي يدل على تجربة انسانية ، تجربة الموت وما قد يتخيله الانسان المهوم بسلوكه وأفعاله لما قد يحدث بعد الموت . ويظل الانسان مطاردا بالغواية والايقاع حتى ما بعد الموت ، في حياة القبر (١٧٠) !

والحقيقة أن كل هذا الوصف انما يأتي من الروايات والاعخبار الضعيفة التي لم تعتمد عليها كتب العقائد المتقدمة بل امتلأت بها الشروط المتأخرة مستمدة مادتها من تأليف مستقلة عن علم اصول الدين بعد أن أصبح موضوعا مستقلا تكثر فيه التأليف في فترات الانحطاط تعويضاً عن مآسى العصر واحزان الزمان وهزائم المجتمعات وانهار الدول . فتنشأ الاخرويات كتعويض عن الدنيويات وكانتصار للروح بعد هزيمة البدن ، وكامل في المستقبل بعد ازدياد الكرب في الحاضر . كلها روايات واعخبار لا تتواءم فيها شروط التواتر وفي مقدمتها الاتفاق مع العقل والحس ومجرى العادات بل ولا حتى ترتقى الى أخبار الآحاد . وهى على هذا النحو لا تعطى اليقين النظرى او العملى . لم يرد منها شئ في أصل الوحي الاول وهو القرآن . وليس في الحديث الصحيح كل هذه

(١٧٠) قيل هناك ملك يقال له ناكور ، وقيل انه يجيء قبلهما ملك يقال له رومان ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ لابد من معرفة ملك يسمى رومان ، وهو ملك يأتي الميت عند الانصراف من الدفن ويقول له : اكتب ما كنت تعمل في دار الدنيا . فيقول له العبد : ليس معى دواة ولا قرطاس ولا قلم . فيقول الملك هيهات ! هيهات ! قلمك أصبعك ، وهداك ريقك ، والقرطاس من كفك ، فيقطع له من كفنه قطعة فيكتب فيها جميع ما صدر منه في دار الدنيا سواء كان كاتباً من دار الدنيا أم لا ثم يطويها الملك ويعلقها له في عنقه ، الجامع ص ١٩ ، منكر ونكير والراجح أنهما لكل ميت وان تعددت الاموات في كل وقت فيتخيل كل ميت انه المسؤول . ويوجب الله سماعه عن غيره . ويرى أن الملكين ليسا في قبر غيره . وتتعدد ملائكة السؤال فلكل ميت ملكان يسميان بذلك الاسم وقيل أربعة بزيادة رومان وناكور . . . اسم الملكين بشير ومبشر . العقباوى ص ٥٢ — ٥٣ ، وهذا السؤال هو عين فتنة القبر . وقيل هى التلجج في الجواب . وقيل ما ورد من حضور ابليس في زاوية من زوايا القبر يشير الى نفسه بانى أنا عند قول الملك للميت من ربك مستدعيا منه جوابه بهذا ربى . ولم يثبت حضور النبى ولا رقية الميت له عند السؤال ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ .

التفصيلات النظرية التى لا تهم السلوك العملى وتوجيه حياة الناس .
ففى أمور لا تعم بها البلوى ولا ترتبط بها مصالح الامة . انما يمكن فهمها
بناء على تحليل التجارب البشرية . وهى ليست التجارب التى يعتمد
عليها المتأخرون لاثبات حياة القبر الصحيح منها مثل النوم أو المرض
مثل الهلوسة وباتى الامراض العقلية أو ما سماه القدماء عجائب النفس
وما نشاهده من صور أو خيالات فى النوم أو اليقظة بل التجارب البشرية
العادية مثل الرغبة فى قهر الموت وتجاوزه ، واستمرار الحياة ، والخوف
من عواقب الامور وتحسب نتائج الاعمال (١٧١) . وقد تبدو أهمية ذلك
فى مراقبة النفس وحسابها ، خوفا من الله ، والرقابة على الذات
واستدراك الامور ، ولكن الخيال الشعبى حولها الى استجابات كما
يحدث فى المباحث العامة وتعذيب كما يحدث فى المخابرات العامة وتسجيلات
اعترافات كالتى تقوم أجهزة الامن قياسا للغائب على الشاهد ، ونقلها
من الواقع الى الخيال . وقد كانت البداية مجرد أسماء ثم تحولت الى أشياء
بعد تحجر التجارب الحية الفردية والاجتماعية وخلقتها موضوعات من
ذاتها تشخصها وتعامل معها فيسعد الانسان بوهمه وخياله الذى

(١٧١) ويذكر لتأييد ذلك حديث « الناس نيام فاذا ماتوا انتبهوا » ،
الدوائى ج ٢ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، وهو الاساس الذى يعتد عليه الغزالى
ردا على اعتراض المعتزلة : نرى الميت ولا نشاهد منكر ونكر ولا نسمع
صوتهما فى السؤال ولا صوت الميت . والجواب : هذا يلزمه أن ينكر مشاهدة
النبي لجبريل وسماعه كلامه وسماع جبريل جوابه ولا يستطيع مصدق
للشرع أن ينكر ذلك وانكار ما يشاهده النائم وما يسمعه من الاصوات ،
وما أعجب خلق الانسان من نطفة قذرة ، الاقتصاد ص ١١ ، سؤال القبر
وعذابه ، ورد بهما الخبر الصحيح مرات عديدة حتى بلغ الاستفاضة ليس
للروح فقط ولا للبدن فقط . ولو كان خطاب الملكين بالاعتقاد المجرد لوجبت
الروح المجرد ، ولو كان بالاعتقاد دون القول والعمل لوجب حشر الجسد
على نحو مخصوص لكنه خطاب يقتضى عقلا وجوابا . لو كان الرجل حيا
استدعى فهما للخطاب وجوابا والاجزاء الفاهمة من الانسان والناطقة
مخصوصة وهى مستقلة بالجواب . وان كان الشخص غير مستشعر
كالنائم أو السكران يكون الحشر للشخص كله ، النهاية ص ٤٦٩ .

صنعه . قد يكون منكر هو العقل والقول ، ونكير هو الحكم سبها
بذلك وليس شخصين أو ملكين . تتحول الاسماء الى معان مستقلة
ثم تتحول هذه الى أشياء ثم تتشخص الاشياء وتحيا وتصبح شخصيات
حية كما كان الحال في القاب المسيح . فهما للمؤمن مبشر وبشير ،
وبالنسبة للكافر منكر ونكير . هي أسماء تعبر بدلالاتها على التجربة
الانسانية بل انها ألفاظ يعبر بها الانسان عن تجاربه في الحياة . ثم
تتتحول الاسماء الى معان ثم الى اشياء ثم الى اشخاص ثم تصبح
مقدسات وفعالات في العالم ضد الانسان أو معه طبقا لمواظف الايجاب
والسلب وانفعالات الخير والشر . وهو ما يحدث باستمرار في العقاب
الانبياء وصفات الآلهة (١٧٢) . ويقوم الخيال الشعبى المتصل بنوع من
التواتر المعنوى فيصبح مترادفا عذد عديد من الشعوب يعبر عن حكمة
البشر وتجاربهم الحية عبر التاريخ . فهناك ملك للخير على اليبين وملك
للشر على اليسار ، كريمان كاتبان ، يدونان كل شيء الى يوم الحساب .
وهى الثنائية الدينية التقليدية المعروفة في الديانات القديمة القائمة على
الصراع بين الخير والشر . وقد كانت هناك انماط سابقة من هذه

(١٧٢) هذا هو موقف المعتزلة والذي على أساسه تنكر منكر ونكير
كوقائع وأشخاص . اذ تدعى الاشاعرة ان الله تعالى يبعث ملكين أحدهما
منكر والآخر نكير حتى يسأل صاحب القبر ثم يعذبانه أو يبشرانه ، وتسمية
ملائكة الله بها لا يليق بهم وبما يقتضى استحقاق الذم وذلك مما لا وجه له .
وجوابنا أن العذاب لا بد له من معذب ، والمعذب يجوز أن يكون هو الله ،
ويجوز أن يكون غيره ، هذا في العقل . غير أن السبع ورد بأنه يكل كل
ذلك الى ملكين يسمى أحدهما منكرا والآخر نكيرا ولا شيء في ذلك مما يدعونه
لأن هذا بمنزلة غيره من الألقاب التي لاحظ لها في افادة المدح والذم والثواب
والعقاب ، وهو جار على طريقة العرب وتسميتهم أبناءهم وأغرتهم بالصخر
والكلب والذئب وغير ذلك من غير أن يفيدوا به مدحا ولا ذما بل لكى يقوم
مقام الإشارة على ما هو موضوع التقلب وعلى أنا لو جعلنا هذا الاسم
من الاسماء المفيدة فانه ليس يفيد قولنا منكر أكثر من أن الغير لا يعرفه
وبأن لا يعرفه شخص من الأشخاص ملكا من الملائكة لم يدخل الملك في
استحقاق الذم وهكذا قولنا في نكير ، الشرح ص ٧٣٣ — ٧٣٤ ، وعند
الكرامية منكر ونكير هما الملكان اللذان وكلا بكل انسان في حياته ، وعند
الجمهور غير الحفيظين على كل انسان ، الاصول ص ٢٤٦ .

الخيالات في البيئة الحضارية القديمة فيما يتعلق بحياة القبر سواء في ديانات مصر القديمة مثل عودة الكا والبا الى القبر وتحنيط جثة الميت واستئناف الحياة من جديد فيه وكذلك في أسطورة أيزيس الى لمت أشلاء زوجها وأخيها أوزوريس فعادت اليه الحياة أو في معجزات المسيح وتقطيعه الطير أربعة أجزاء ثم جمعها وعودة الحياة اليه . يمكن اذن بدراسة أساطير الموت والبعث دراسة مقارنة من خلال تاريخ الاديان معرفة هذه الانماط المثالية الاولى التي عليها تم نسج صور حياة القبر في بيئة حضارية لم تكن تريد الاحساس بالنقص أمام سير الاولين وقصصهم . وما أكثر الصور الشعبية حول الموت وحياة الميت بعد الموت مثل تلك التي يطير فيها التابوت أو يخف حمله وسط تهليل المشيعين وراه بأنه من أولياء الله ، يتشبثون به حتى لا يطير في الهواء أو يسير التابوت بسرعة أو يتوجه نحو حبيب أو شخص أليف ثم يحط في مكان ولا يتزحزح منه فيدفن فيه بناء على رغبة الميت واختياره الآخر . وفي حياة القديسين بعد الموت ومقاومة رفاتهم للفناء والتحلل أمثلة أخرى عديدة على أن الروح قادرة على أن تظل في الجسد بعد موته فتحافظ عليه وتحرسه من الفناء ، وقادرة على اختراق المادة والابقاء عليها دما وعظما في أوعية أمام أنظار المشاهدين . على ما هو معروف في تاريخ الاديان وتقديس رفات القديسين . وقد أفاض المتأخرون في هذه الاوصاف اعتمادا على الخيال الشعبي والهابا لمشاعر العامة ونقصا في العقل عند الدامية والجمهور وبموافقة السلطة . وكان من الطبيعي في مقابل اثبات حياة القبر وصورها كاشياء أن ينشأ رد فعل بالانكار أو بالتأويل (١٧٣) .

(١٧٣) انكرها مطلقا ضرار بن عمر ، وبشر المريسي ، وأكثر متأخري المعتزلة وبعض الروافض المتبسكين بأن الميت جهاد فلا يعذب ، الدواني ج ٢ ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، أما الجبائي وابنه فقد أنكرا تسمية الملكين منكرا ونكرا ، المنكر ما يصدر عن الكافر من لجلجة اذا سئل والنكير انما هو تقريع الملكين له ، والنكير أهيب من المنكر . والظاهر أنهما جنسان والا ففي ساعة واحدة يتفق أموات في أطراف العالم فلا يمكن أن يسألا الجميع في آن واحد ولا يبعدان تنكيرهما اشارة الى ذلك . ويجب تأويل السمعيات

والحقيقة أنه يمكن تحويل هذا الجزء كله الى عقليات عن طريق التساؤلات حوله حتى يمكن فهمه عن طريق درء المعارض العقلية حتى لا تكون أمور المعاد الاخرية أضعف أجزاء علم أصول الدين . كما يمكن تحويلها الى صور فنية الغرض منها التأثير على الجمهور وتصبح جزءا من تاريخ الادب الدينى . كما يمكن تحويلها الى فلسفة لتجاوز الموت ، فلسفة أمل مثلا أو فلسفة حياة متصلة . وقد تكون فى النهاية بدايات علوم للمستقبل وحساب المستقبل والتنبؤ بمساره فى صورتها الاولى عندها كانت مرتبطة بتاريخ الاديان .

٤ — هل يوجد عذاب فى القبر ؟

ويبدو ان الغاية القصوى من حياة القبر وسؤال الملكن هو فى النهاية عذاب القبر للكافرين ونعيمه للمؤمنين . ولذلك قد يكون هو الموضوع الوحيد المذكور فى الاخرىات مع البرهنة عليه والدليل على وجوده . وحيثا يكون عنوانا للموضوع كله عن طريق تعريف الشيء بعلمته الغائية وهو عذاب القبر وليس بعلمته الفاعلة وهى حياة القبر . وبالرغم من أن الادلة جميعها من الاخبار والروايات البعيدة التأويل من القرآن والمشهورة فى الحديث ، الا أن بعض الادلة يقوم على قياس الغائب على الشاهد دون اعطاء أدلة عقلية صرفة ودون الرد مسبقا على المعارض العقلية . ومثال ذلك حياة النائم بين الحياة والموت أو حالة المرض أو الصرع أو المغمى عليه . وقد يكون المثل هو الوحي ذاته عندما يرى الرسول

الواردة فيها لانها لا تقبل النسخ فلا نسخ فى الاخبار ، وكثير منها متواترة المعنى ، الاسفراينى ص ١١٢ — ١١٣ ، الجرجانى ص ٣ ، وعند المعتزلة كيف يمكن القول بعذاب القبر ومساءلته مع أنا نرى الميت ونشاهده ولا نحس عند وضعه فى اللحد بصوت سؤال ولا جواب ، ولا نشاهد فى حاله نعيها ولا عذابا ولا سيما اذا افترست لحمه الوحوش والسباع وأكله طيور الهواء أو سمك الماء ؟ الغاية ص ٣٠٢ — ٣٠٥ ، وقد أنكر جهم منكر ونكير ، التنبيه ص ٩٩ ، ص ١٢٤ .

م ٣٠ — النبوة — المعاد

جبريل ولا يراه من حوله (١٧٤) . وهذه الامثلة ، كلها لا يجوز القياس عليها فالنوم وحالات المرض ورؤية الرسول لجبريل كل ذلك انما يتم اثناء الحياة وليس بعد الموت . ولا يمكن قياس ما يحدث بعد الموت على ما يحدث قبل الموت نظرا لاختلاف الفرع مع الاصل . انما يمكن فقط ارجاع تصورات ما بعد الموت الى نشأتها في الحياة تعبيرا عن تجربة بشرية ، الرغبة في تجاوز الموت ، وتعدي الانقطاع ، واستمرار الحياة . ومع ذلك تظل الادلة الغالبة لابيات عذاب القبر ونعيمه هي الادلة النقلية المستمدة معظمها من الحديث وليس من مصدر الوحي الاول وهو القرآن . وما ذكر من المصدر الاول تأويل بعيد فالمعيشة الضنكا لا تشير الى عذاب القبر . وما ذكر من المصدر الثانى اما انه غير متواتر بل مشهور ، والمتواتر منه لا يعنى النار فيه عذاب القبر في الدنيا في حياة القبر بل في الآخرة . وقد يعنى البعض منه تشبيبها وتورية وخصوصية للرسول وقدرته على سماع ما لا يسمعه الناس أسوة بالوحي .

(١٧٤) اشتهر عن النبي والصحابة الاستعاذة من عذاب القبر والخوف والحذر وقوله مارا على قبرين . . ولا معول لارباب العقول استبعاد ذلك على انه غير محسوس من الميت . فمن أدرك بعقله حال النائم في منامه وما يناله من اللذات والتألمات بسبب ما يشاهده من حسن وقبح وما هو عليه من سكون ظاهر جسمه خموده وجوارحه بل وكذا حال المحبوم والمريض في حالة انغماره لم يتقاصر فهمه عن درك عذاب القبر ونعيمه . ولا فرق بين أن تكون أجزاء البدن مجتمعة أو مفترقة فان من أسكنه الألم في حالة الاجتماع قادر أن يسكنه ذلك في حالة الافتراق وذلك لا يستدعى أن يكون محسوسا ولا مشاهدا . وعلى هذا يخرج استبعاد سؤاله وجوابه أيضا . ومما يؤكد رفع هذا الاستبعاد ما علم من حال الرسول في حالة الوحي ومخاطبة جبريل له والناس حوله لا يسمعون . وانما كان كذلك لان الاجزاء المستقلة بالفهم والجواب من الانسان انما هي أجزاء باطنة يعلمها الله في القلب فيجوز أن يخلق لها الحياة والفهم والجواب وان كان باقى الجسم معطلا لا يشعر به صاحبه وذلك كما نشاهده ونعلمه من حال النائم والمغمى عليه لصرع أو مرض أو غيره عند مخاطبته أو محاورته لمن يتخيل له فيما هو عليه من حالته . وليس الخطاب مجرد الروح المفارقة التى أجرى الله العادة بوجود حياة البدن عند مفارقتها والفوات عند فواتها اذ هو مخالف الظواهر الواردة به ولا هو للبدن على هيئته اذ هو مخالف للحس والعيان وذلك محال ، الغاية ص ٣٠٢ — ٣٠٥ .

والعجيب أن مثبتى عذاب القبر يأولون القرآن دون حاجة ويأخذون الحديث حرفيا حيث الحاجة الى التأويل (١٧٥) . وان تجويز عذاب القبر مناء على جواز احياء الميت فى القبر لان تعذيب الجهاد لا يتصور يعود الى الموضوع السابق وهو : هل تجوز اعادة الحياة الى جسد الميت ؟ ويكون اثباتا بشيء بشيء آخر يحتاج الى اثبات . ويكون الهسف رد الروح الى الجسد وتصور نوع من الحياة بل والحياة العاقلة حتى يمكن للعذاب ان يتحقق منه هدفه وهو وقوع عذاب القبر (١٧٦) . ولكن الحياة شرط

(١٧٥) هذا ما يثبته الاشاعرة . فالإيمان بعذاب القبر ونعيمه واجب كبعث الحشر ، الجوهرية ج ٢ ص ٦٧ — ٧٠ ، سؤال القبر وعذابه وأدلته ، البيجورى ج ٢ ص ٦٧ — ٦٩ ، عذاب القبر لاهل العذاب والمنكر لعذاب القبر يعذب فى القبر ، الفرق ص ٣٤٨ ، جحدوا عذاب القبر وأن الكفار فى قبورهم يعذبون وقد أجمع على ذلك الصحابة والتابعون ، الإبانة ص ٧ ، نؤمن بعذاب القبر ، الإبانة ص ١٠ — ١١ ، كل ما ورد من عذاب القبر حق وصدق يجب الايمان والقطع به لان جميع ذلك غير مستحيل فى العقل ، الانصاف ص ٥١ ، ويقر أصحاب الحديث بعذاب القبر ، مقالات ج ١ ص ٣٢٢ ، الحصون ص ٨٤ ، فى اثبات عذاب القبر نقلا ونفيه نقلا ، الطوالع ص ٢٢٦ ، المطالع ص ٢٢٦ — ٢٢٧ ، وعذاب القبر حق ، العضية ج ٢ ص ٢٧١ — ٢٧٢ ، خص البعض لان منهم من لا يريد الله تعذيبه ، وهذا أولى مما وقع فى عامة من الاقتصار على عذاب القبر دون نتيجة بناء على أن النصوص الواردة فيه أكثر وعلى أن عامة أهل القبور كفار وعصاة . فالتعذيب بالذكر أجدر ، التفتازانى ص ١١٢ ، أثبتته أهل السنة وبشر بن المعتمر والجبائى وسائر المعتزلة ، الفصل ج ٤ ص ٨٨ — ٨٩ ، كما ألف محمد بن كرام كتابا « عذاب القبر » ، الملل ج ٢ ص ١٢ ، والأدلة النقلية من القرآن مثل « ومن أعرض عن ذكرى فان له مغيشة ضنكا » (٢٠ : ١٥٤) وهو لا يفيد عذاب القبر ، ومن الحديث « نعوذ بالله من عذاب القبر » ، الإبانة ص ٦٧ ، « لولا أن لا تدافنوا لسألت الله أن يسمعكم من عذاب القبر ما أسمعنى » ، « القبر اما روضة من رياض الجنة أو حفرة من حفر النار » ، وذلك تشبيه بالحياة الاخرى أو خصوصية للنبي ، « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » ، وليس ذلك فى الدنيا بل تشبيهه الدنيا بالآخرة ، الانصاف ص ٥١ ، الارشاد ص ٣٧٥ — ٣٧٦ .

(١٧٦) جوزه بعض المعتزلة بناء على تعذيب الجهاد لانهم وقعوا بين اثبات احياء لم يصرح به الشرع وبين تأويل آيات عذاب القبر ، وشواهد

العلم في الصفات وليست شرط العذاب في أمور المعاد . وكيف تكون الحياة شرط العلم في العقليات وتكون شرط عذاب القبر في السمعات ؟ ويظل الاعتراض قائما : وهل يحتاج اثبات عذاب القبر الى شرط العلية وهو الحياة ؟ ليس الله بقادر على احياء الميت في القبر دون شرط العلية سواء كانت علة غاعلة أو علة مقارنة ؟ ان الله قادر على كل شيء ، بما في ذلك احداث الحياة في الميت بلا علة مقارنة (١٧٧) . وقد تكون الفائدة منه الردع والزجر وحث الانسان على فعل الخير . ولكن في هذه الحالة ليس في عقاب اليوم الاخير ما فيه الكفاية ؟ وما الفائدة من هذا الردع السابق لاوانه ؟ وان لم يرتدع العاصي من الردع الكبير فهل يرتدع

ترجع عندهم التأويل ، الاسفراينى ص ١٣ ، المطيعى ، ص ٦٨ — ٦٩ ، وعند أبى الهذيل العلاف وبشر بن المعتز ان الكافر يعذب ما بين النفختين . الصالحى من المعتزلة والطبرى وطائفة من الكرامية يجوزون ذلك على الموتى من غير احياء ، الموافق ص ٣٨٢ — ٣٨٣ ، والقاضى عبد الجبار من المؤولين له وينفى عن نفسه تهمة الانكار فيتكلم في ثبوته وكيفية ثبوته والوقت الذى يقع فيه وفاته . ويثبت عند المعتزلة أساسا في أصل الوحي وهو القرآن مثل « ما خطيئاتهم أغرقوا فأدخلوا نارا فلم يجدوا لهم من دون الله أنصارا » (٧١ : ٢٥) ، فالفاء للتعقيب من غير مهلة ، « النار يعرضون عليها غدوا وعشيا » ويختص بآل فرعون والظاهر عذاب القبر ، « ربنا أمتنا اثنتين » أى في القبر مرة . وبالنسبة للحديث « انها ليعذبان ، وما يعذبان من كبير . أحدهما يمشى بالنميمة والآخر كان لا يستنزه من البول » . أما عن كيفية ثبوته فانه ان أراد تعذيبهم فلا بد أن يحييهم لان تعذيب الجهاد لا يتصور . وقد روى عن النبى أن الميت يسمع خفق النعال ويعذب على بكاء أهله عليه . فالادراك يترتب على الحياة وتعذيب القبر بذنب الغير ظلم . وتفسير الحديث أى يعذب على الوصية بذلك . وكما لا بد أن يخلق الله فيهم العقل ليحسّن التعذيب والا اعتقد المعذب أنه مظلوم . ولهذا يجب أن يكون أهل النار من العقلاء . أما أن يبعث الله له ملكين ، منكر ونكير ، ليسألاه ثم يعذبانه أو يبشّرانه كما وردت به الاخبار فذلك مما لا يهتدى اليه العقل وانما الطريق اليه السمع ، الشرح ص ٧٣٠ — ٧٣١ .

(١٧٧) يعذب في القبر ، وتوضع فيه الحياة . وقبل أن يعذب كان من غير حياة اذ الحياة ليست شرطا في ثبوت العلم . وقيل الكيفية مجهولة ، الدر ص ١٦٧ .

من الردع الصغير ؟ وكيف يكون هناك ردع والافعال حسنة وقبيحة في ذاتها(١٧٨) ؟

فإذا ما ثبت عذاب القبر حرفيا وشيئيا هل يكون بالجسد أم بالروح أو بالروح أو الجسد أم بالشخص ؟ فإذا كان في الجسد فهل يجوز العذاب في أجزائه ان استحال الكل ؟ ما دام الله قادرا على كل شيء فإن النعيم والعذاب يكونان في الاجزاء كما يجوزان في الكل بقدرته . وعلى هذا النحو يتم تأييد الروايات الظنية بالقدره المطلقة حتى يتأكد الظن السهمي باليقين العقلي ، ويمحى الشك بالقهر ، وبقضى على العقل بالابان . وفي هذه الحالة يجوز كل شيء بالقدره والايان ، فيجوز العذاب لكل الجسد أو لاجزاء منه مثل مساءلة الملكين . والجواز في العذاب اكثر قبولاً لأن الجسد يحس في حين ان اليد والرجل لا ينطقان ، ولا ينطق الا اللسان . ولكن كيف يجوز تعذيب من اختفى جسده كلا وجزءا سواء أكله السبع أو طواه اليم أو حوله الحريق الى رماد ؟ وكيف يعذب الجسد بلا حياة ؟ وما الفائدة من العذاب ما دام لا يوجد احساس بالالم ؟ فان صعب الحل يكون العذاب للارواح والاجساد معا بعد ان تعود الارواح الى الاجساد . وهنا أيضا تنشأ صعوبة احتمال غياب الاجساد في بطن السبع أو في أعماق اليم أو بين السنة النيران فلا تجد الارواح ما تحل فيه وتعود اليه وكأن الاجساد شرط وجود الارواح . وهل يجوز تعذيب شخص في شخص آخر ، تعذيب الانسان مأكولا أو مهضوما في بطن السبع ؟ وما الفائدة والم الافتراض قد تم ، وأصبح الانسان عسارة معدية لا تتألم كائنسان ، وان تألمت فان آلامها ستصيب السبع من معاصي الذي في بطنه ؟ فان استعصى الامر يكون

(١٧٨) فائدته مصلحة المكلفين . حتى علموا انهم ان أقدموا على المقبحات ، وأخلوا بالواجبات عذبوا في القبر ثم بعد ذلك في نار جهنم كان ذلك صارفا لهم عن القبائح داعيا الى الواجبات ، وما كان في مقدور الله لابد أن يفعله . وكما يكون العلم باستحقاق ذلك واعيا ولطفا للمعذب فان تعذيبه يكون لطفا للهلك الموكل اليه ذلك ، الشرح ص ٧٣٢ — ٧٣٣

العذاب للارواح وحدها دون الاجساد . حينئذ ما فائدة اثبات عودة الارواح الى الاجساد وايجاد مستقر للارواح ومساءلة الملكين والجواب باللسان وعذاب القبر من خلال الجسد ؟ لا يبقى الا أن يكون عذاب الارواح صورة غنية ، اسقاطا من الحاضر على المستقبل ، وتصوّر المستقبل بناء على الحاضر ، تعبيرا عن هم المستقبل وثقل الحاضر ، والتخوف منها معا . غالافعال الماضية خاصة القبيحة منها تطل على الحاضر وتجتثم على المستقبل فيشعر الانسان بالآلام الضمير ووخز النفس عندهما ينكشف الحجاب ، وتسقط الاقنعة ، وينتهى العبر (١٧٩) .

ثم يوصف عذاب القبر على نحو تفصيلي . فمنه ضم القبر وضغطه على الميت حتى يهشم ما تبقى من ضلوع الجسد حتى تلتقى حافته ويصبح الجسد بين المطرقة والسندان ! وكيف تتحرك جدران القبر وتتحرك الارض ؟ وماذا تفعل للذى حوت جثته الماء أو أنياب السبع ومعدته أو أنفواه الديدان ؟ وماذا عمن بقى في العراء بلا قبر ؟ وقد تكون ضغطة الكافر مثل سقوط السقف على العظام أو تهشيم الترام الارجل أو زنقة القفص الصدرى بين الركبتين . أما المؤمن فضغطة القبر عليه تكون مثل ضغط الام الشفيقة على ولدها من السفر العبيقة ! وهو

(١٧٩) وكل تعذيب أراده الله قبر أو لم يقبر ولو صلب أو غرق في بحر أو أكلته الدواب أو حرق حتى صار رمادا وذرى في الهواء . ومحله البدن والروح جميعا باتفاق أهل الحق بعد إعادة الروح اليه أو الى جزء منه ان كان المعذب بعض الجسد . ولا يمنع ذلك من كون الميت تفرقت أجزاؤه أو أكلته السباع أو حيتان البحر ، ولا يمتنع عند العقل أن يعيد الله في الجسد أو في جزء منه ويعذبه . كل ما لم يرزقه العقل وورد بوقوعه الشرع يجب قبوله واعتقاده ، قادر على كل ممكن ، عبد السلام ص ١٣٧ ، يجب الايمان بنعيم القبر وعذابه ولو لم يكن في قبر فينعم أو يعذب الروح والجسد جميعا ولو تفرقا . والقادر لا يعجز عن ذلك ، الدردير ص ٥٩ — ٦٠ ، جوز بعضهم تعذيب غير الحى . وأما تعذيب المأكول بخلق نوع الحياة في بطن الآكل، فواضح الامكان كدودة في الجوف ومن خلال البدن فانها تتألم وتلتذ بلا شعور منا ، الخيالى ص ١١٣ .

تصور انساني خالص وصورة شعبية للذة الالتصاق التي يصعب التفرقة فيها بين الالم واللذة . وكيف تفرق الارض بين المؤمن والكافر فتضم الاول برغق وتعصر الثاني وتهشم أضلاعه ؟ وان كان بالصحراء أو باليم هل يضم عليه الجو أو تخنقه المياه ، ويضيق عليه المكان ؟ وقد يقوم بالعذاب الوحوش ، تسعة وتسعون تنينا تنهش لحم الميت وتلدغه لاعراضه عن أسماء الله التسعة وتسعين ، كل اسم بتنين ! فان لم تكن هناك عظام لتتشميها فهناك لدغ العقارب والحيات . وان لم يكن هذا ولا ذاك فهناك الضرب . وماذا لو مات الانسان من شدة ضغط العظام أو نهش اللحم أو اللدغ أو الضرب ؟ هل يموت ثم يحيا ثم يموت وهكذا الى ابد الآبدين ؟ وهل هو تعذيب في سجون الدنيا وعذاب في القبور طريقا الى الآخرة ؟ وكيف تتكلم الارض وتنذر الكافر وتبشر المؤمن ؟ كلام الارض زهد وتصوف وسوداوية ، ورفض للعالم واحتقار للانسان ، ولفظ له حيا وميتا . وتأتى كثير من التصورات من التصوف حيث يذخر بالخيال الشعبي واصفا حادى الارواح الى بلاد الانراح (١٨٠) . ويستثنى من

(١٨٠) من أحوال القبر ضغطته وهى التقاء حافتيه على الميت ، ولا ينجو منها أحد الا من استثنى في الاحاديث كالانبياء ، الحصون ص ٨٦ ، وكذلك ضمة القبر لطف على المؤمن وخنقة على الكافر ، الدردير ص ٥٩ — ٦٠ ، ضمة القبر هى التقاء حافتيه . فان طرح فى الفلاة ولم يدفن يضيق عليه الجو فيضم كالقبر وكذلك البحر وجوف السبك والطير حتى الصبيان ... ما من يوم جديد الا والارض تخاطبك فيه بعشر كلمات : تمشى على ظهري ، ومصيرك فى بطني ، وتاكل الشهوات على ظهري . أنا بيت الوحدة ، أنا بيت الظلمة ، أنا بيت الحياة ، أنا بيت العقارب ، أنا بيت التراب ، أنا بيت الخراب ، فعمرنى ولا تخربنى ، سرور الدنيا غم ، وترياقهم سم ، ومعمورها خراب ، وحاصلها تراب ... تقول بضد ما تقول للمؤمن وتخلط أضلاعه ، وكم للكافر من دواهى من شروعه فى النزاع الى ما لا نهاية ، العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ ، وفي الرواية عذاب البرزخ ونعيمه ولو لم يقبر ، والتعيين بالقبر جرى على الغالب . محله قيل الروح وقيل الجسد ، وقيل الروح والجسد . وقال الغزالي فى الاحياء ثلاث

عذاب القبر الانبياء وآل البيت ، اذ تحنو الارض على فاطمة أم على . فقد احدها الرسول ونزع قميصه ووضعه عليها حتى لا تمسها النار ابدا (١٨١) ! وهل يبقى القميص الى يوم القيامة ؟ وما شفاعة قميص ؟ كالشرطى يلصق شرائطه على الحائط ويذهب ويقف العسكر صفا امامها لا يتحركون ، نهى بديل عنه ورمز له وحافضة للنظام في غيابه . ولماذا فاطمة أم على وليس فاطمة زوجة على وليس عليا ذاته أو بنيه ؟ ولماذا قارئ سورة الاخلاص في مرضه وليس قارئ القرآن في صحته الا يستثنى من العذاب الا الانسان في حالة الضعف وبمجرد الايمان بالوحدانية دون ممارسة العدل ؟

ويتم عذاب القبر في البرزخ . والبرزخ يعنى الانتقال من مكان الى

مقدمات من أجل التصديق بها (ا) الحية تلدغ الميت ولكن لا يشعر بها (ب) النائم وما يراه (ج) احداث الالم بالعادة عن طريق السم ، المطيع ص ٦٨ — ٦٩ ، الدواني ج ٢ ص ٢٧٣ — ٢٧٥ ، عذاب الاجزاء الاصلية لا نراه ، الحصون ص ٩١ — ٩٢ ، العذاب في القبر وفي الحشر حسب الاعمال منهم من يعاقب بالحيات والعقارب ومنهم من يعذب بالضرب وكذلك الثواب ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، ص ٥٩ ، لما ثبت في حق الكافر خاصة أنه جعل في قبره تسعة وتسعين تنينا تنهشه وتلدغه لاعراضه عن التسعة وتسعين اسما لله ، الاستعاذة من عذاب القبر ، في مقابل الجعل على فرش الجنة ، وبلوغ طيب الجنة وروحها له ، الاسفراينى ص ١١٢ — ١١٣ .

(١٨١) في الحديث ، مرحبا بمن كنت أحب وهو على ظهري فكيف وهو في بطنى فضبتها كضمة الوالدة . ولم ينج منها أو حتى من اهتز له عرش الرحمن سيدنا سعد سوى فاطمة بنت أسد أم سيدنا على لكون الرسول احدها ونزع قميصه وتمسك في احدها وقال : اريدت بذلك ألا تمسها النار أبدا . وكذلك لا يضم القبر من قرأ « قل هو الله أحد » في مرضه الذى مات فيه . كما لا يضم الانبياء . العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ ، وفي العقائد المتأخرة شعرا :

وفتنة القبر لكل ميت

الا من استثنوهم فاستثن

الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

مكان أو من زمان الى زمان . فهو مفهوم يختلط فيه المكان والزمان معا . وهو لفظ قرآنى يشير الى المكان أكثر مما يشير الى الزمان ويكثر استعماله فى التراث الشيعى وفى الفكر الصوفى . وقد يكون لفظا أعجيبا أكثر من كونه لفظا عربيا . ولماذا تكون هناك مرحلة متوسطة بين الحياة والموت ، حياة هى موت ، وموت هو حياة ؟ ولكن ايقاع الاصوات يدل على أن الحوادث تحدث فى الزمان ، وأن الزمان به مراحل كما أن المكان به مراتب . يحيا الانسان مرتين ويموت مرتين . يحيا فى الدنيا ثم يموت . ثم يحيا فى القبر مرة ثانية . وتنتهى حياة القبر بعد المساءلة والعذاب ثم يموت ميتة ثانية حتى يبعث من جديد فيحيا بعد البعث والنشور . قد تكون الحياة الثانية ، حياة القبر نموذجا أو « بروفة » لما سيحدث بعد ذلك ، وقد تكون استمرارا للحياة الدنيا والجسد ما زال دافئا ولم تسر فيه برودة الموت بعد . لذلك فهى حياة متوسطة ، مثل البرزخ ، بين الحياة الدنيوية والحياة الآخروية . وقد يرفع العذاب يوم الجمعة وفى شهر رمضان . وأن مات الانسان يوم الجمعة أو ليلتها أو شهرا فى السنة هو شهر رمضان لا تكون فيه ضغطة القبر ؟ هل هى لحظات متميزة فى الزمان ؟ ولماذا يعود العذاب بعد ذلك ؟ هل هو التعذيب فالعذاب المنقطع أشد على الانسان من العذاب الدائم ؟ فبعد أن تندمل الجروح ويبرا الانسان تتقيح الجروح وينتكس المريض ويعاوده الألم . وكيف يبدأ العذاب بين النفختين فى الصور مع سؤال الملكين والنفخ فى الصور من علامات الساعة ، والساعة لم تقم بعد ؟ والنفخ فى الصور يعنى ازدواج الصورة السمعية مع الصورة المرئية . ولماذا تموت الملائكة بين النفختين وكلها حياة أبدية ، ولا داعى لموتها ؟ ومن الذى يقوم بوظائفها بعد موتها ؟ وكيف يبدأ عذاب القبر والحساب النهائى يوم البعث لم يتم بعد والمحكمة لم تعقد بعد ولم يسمع فيها قول الشهود أو دفاع المتهم بل ولم يصدر فيها حكم القاضى ؟ وما وجه السرعة فى انزال العذاب بالكافر وبين يستحق العقاب وهو لن يفر من قبره ولا يلجأ

او مخبأ له ؟ وهل يستعجل الله عذاب البشر الى هذا الحد ؟ هل الله
سوداوى منتقم جبار الى هذا الحد (١٨٢) ؟

ونادرا ما يتم الحديث عن نعيم القبر او وصفه بمثل هذه الدقة
والتلذذ كما يتم ذلك فى وصف عذاب القبر ! بل ان عنوان الموضوع
عذاب القبر وليس نعيم القبر . ومع ذلك فان نعيم القبر يكون بأن يتحول
القبر الى جنة بفرشها الوثير وروائحها الطيبة وحياتها الناعسة .
يصبح القبر روضا من رياض الجنة به زرع وحياة وماء ورباحة فى
المكان . يتسع القبر ويصبح فسحة من المكان الى البلد البعيد الذى
بشتاق اليه الانسان . وبه غلمان وولدان تؤنس المطيع فى وحدته ان
كان من أهل العلم . به نور وشاب جميل بيده قنديل دون ما ذكر للجنس
طبقا لعادات البيئة الصحراوية وممارسات البدو ، وان كانت هناك مقدماته
والتجهيزات له . وقد يكون الشاب الجميل تشخيصا للعمل الصالح ،
وتد تكون صحبة الغلمان تعويضا عن وحدة العالم وعزلته فى الدنيا مع

(١٨٢) ذكرت كلمة برزخ فى القرآن ثلاث مرات اثنتين منهما بمعنى
مكان مثل « مرج البحرين يلتقيان بينهما برزخ لا يبغيان » (٥٥ : ٢٠) ،
« وجعلنا بينهما برزخا وحجرا محجورا » (٢٥ : ٥٣) ، ومرة واحدة
توحى بمعنى الزمان « ومن ورائهم برزخ الى يوم يبعثون » (٢٣ : ١٠٠) ،
الاماتان والاحيائتان ، الاماتة الاولى ثم الاحياء فى القبر ثم الاماتة ايضا
بعد سؤال منكر ونكير ثم الاحياء فى الحشر ، الدوائى ج ٢ ص ٢٧٢ —
٢٧٣ ، عند المعتزلة سؤال الملكين فى القبر يكون بين النفختين فى الصور
فحينئذ يكون عذاب قوم فى القبر . فلما الحال بين النفختين فان الملائكة
تموت فى تلك الحال ، الاصول ص ٢٤٥ — ٢٤١ ، وأما الوقت الذى يثبت
فيه التعذيب فمن الجائز أن يكون بين النفختين على ما قال « ومن ورائهم
برزخ » . والبرزخ فى اللغة هو الامر الهائل العظيم ولا معنى له الا العذاب ،
الشرح ص ٧٣٢ ، عند القونوى الكافر عذابه يدوم فى القبر الى يوم
القيامة ويرفع عنه يوم الجمعة وفى شهر رمضان بحرمة النبى لانه مادام فى
الاحياء لا يعذبهم الله بحرمة فكذا فى القبر يرفع الله عنهم يوم الجمعة
وكل رمضان ولا يعود الى يوم القيامة وان مات يوم الجمعة او ليلة الجمعة
يكون له العذاب ساعة واحدة وضغطة القبر ثم ينقطع عنه العذاب الى
يوم القيامة ، شرح الفقه ص ٩٠ — ٩١ ، العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ .

القلم والقرطاس استباقا للحوار العيني في جنة النعيم (١٨٣) .

وبادراك صور النعيم يدرك التقابل بينه وبين العذاب ونشأة الصورة الفنية بقياس الغائب على الشاهد . فتوسيع القبر في مقابل ضغطه ، ورحابة المكان في مقابل ضيقة . وجعل قنديل فيه ضوء مقابل الظلمة . وفتح طاقة فيه هواء في مقابل الاختناق ، وانفتاح في مقابل الانغلاق . وامتلاؤه بالريحان مقابل عفن الجيفة ، الرائحة الطيبة في مقابل الرائحة النتنة . وهل في القبر نعيم ، في ظلمته ووحدته ووحشته وعزلته ، وديدانه وتعفنه وتحلل الجسد فيه ؟ وكيف يتم النعيم في القبر في وحشته وظلمته ورائحته وعزلته وغربته وصمته مثل صمت القبور ، وفقره وترابه وديدانه وحشرات وفوقه موبقات سكان القبور وحوله شرذم العصاة والمذنبين والفارين ؟ أم أن النعيم يكون بتخفيف العذاب والخفق والضغط والروائح العفنة ؟ وبالتالي يرجع السؤال الاول هل هناك عذاب القبر ، وهل هناك حياة فيه ؟ ومع ذلك يظل التركيز على عذاب القبر دون نعيمه ، للترهيب لا للترغيب وكأن الحياة توضع خصيصا للعذاب ، وكأن الحياة للعذاب ، وكأنها تعاد الحياة الى الجسد في القبر كي يتعذب الانسان من جديد ، عذاب في الحياة وصادية يتلذذ بها

(١٨٣) نعيم القبر روضة من رياض الجنة . ومن نعيمه توسعه الى مد البصر والى بلد الغريب ، وجعل قنديل فيه وشاب جميل الصورة يؤانسهُ وهو عمله الحسن وملك على أحسن صورة يؤانس من مات في طلب العلم . لو كانت الروح سارحة فلها اتصال بالجسد ، العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ . تنعيم المؤمنين في القبر . لا يختفى عند مؤمن هذه الامة كما أنه لا يختص بالقبور ولا بالمكلفين فيكون عن زوال عقله أيضا اذا مات بالفا . من نعيمه توسيعه ، وجعل قنديل فيه ، وفتح طاق فيه من الجنة ، وملؤه بالريحان ، وجعله روضة من رياض الجنة . ثابت سمعا ، جائز عقلا ، واجب سمعا لانه ممكن عقلا أخبر به الصادق على ما نطقت به النصوص ، وكل ما هو كذلك فهو حق يجب قبوله ، شرح عبد السلام ص ١٣٧ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

ثم العذاب والنعيم فيه لا تلتفت لقول ذي التهميه

الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

صاحبها بالتفنن في عذاب الآخرين ؟ وهل أصبح الالم له مثل هذا الوجود الضاغط بحيث يتحول الى عقيدة في علم اصول الدين ؟ الم يبعث الرسول هاديا ولم يبعث جابيسا ؟ وكيف يكون للعذاب كل هذا الثقل ممن عرف عنهم أنهم من اهل الرحمة ؟ وكف يخلق العقل للتعذيب والتبتع بالعذاب ، والعقل نور العلم ونعمة الفكر وطريق الهداية وكان وظيفة العقل هي تبرير الشر وتقبله وليس الاعتراض والتبرد عليه ؟ وهل يعذب العقل وهو نعمة من الله وروح منه ؟ وهل خلق الله الحياة للتعذيب اوللنعيم والتبتع بخيرات الله ؟ اليس الحياة كالعقل احدى نعم الله ؟

فاذا كان العذاب للعصاة فان النعيم يكون للمؤمنين . فالعذاب للمؤمنين الفاسقين والعصاة والكافرين على حد سواء . فاذا كان كافرا يدوم عذابه الى يوم القيامة ولا يرفع عنه الا يوم الجمعة أو ليلتها وفي شهر رمضان لحرمة النبي فلا يعذب احد كافرا أو مؤمنا لحرمة . وان كان مؤمنا عاصيا ينقطع عنه العذاب يوم الجمعة وليلتها وشهر رمضان ثم لا يعاوده العذاب الى يوم القيامة وكان العذاب له يدوم لمدة سنة واحدة ثم ينقطع ! وان كان مؤمنا مطيعا تكون له ضغطة خفيفة تذكره بهول الموقف لما تنعم بنعم الله ولم يشكر وكان العذاب قادم قادم والالم وارد وارد عند الجميع لا فرق بين مؤمن وكافر ، ولا فرق بين مؤمن عاص ومؤمن مطيع (١٨٤) . وقد يرفع العذاب عن المؤمن العاصي بدعاء

(١٨٤) عند اهل السنة والجماعة عذاب القبر وسؤال منكر ونكير وضغطة القبر حق سواء كان مؤمنا أو كافرا ، مطيعا أو فاسقا . لكن اذا كان كافرا فعذابه الى يوم القيامة ، ويرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وشهر رمضان لحرمة النبي لانهم ما داموا في الحياة لا يعذبهم الله في الدنيا بحرمة النبي فكذلك في القبر يرفع عنهم العذاب يوم الجمعة وكل رمضان بحرمة فيعذب اللحم متصلا بالروح والروح متصلا بالجسم فينال الروح مع الجسد . والمؤمن على وجهين : المطيع ليس له عذاب ويكون له ضغطة فيجد هول ذلك وخوفه لما انه تنعم بنعمة الله ولم يشكر النعمة . وان كان عاصيا

أو بصدقة أى بفعل الآخر وليس بفعله هو ، وهو ما يناقض قانون الاستحقاق . وهل الصدقة ، وهى فعل ، مثل الدعاء وهو مجرد قول ؟ أليست الصدقة عطاء والدعاء شحاذة ؟ أليست الصدقة صورة ومضهونا وتقوى وشيئا فى حين أن الدعاء صورة بلا مضهون ، تقوى غارغة بلا شيء؟ العذاب اذن نوعان ، دائم للكفار والعصاة ، ومنقطع لبعض العصاة بدعاء أو صدقة . ويكون دور الآخر هو رفع العذاب عن الذات بدعاء وهو مجرد قول أو بصدقة وهو فعل ، وبالتالي فهو أفضل . قد يعنى ذلك استمرار امكانية تغير مستقبل الميت بفعل الآخر كاستمرار فعل الميت فى حياة الآخرين . قد تكون هذه دلالة على الترابط الاجتماعى . وقد تكون دلالة على استمرار الامل لتخفيف العقاب اثارا للعفو على العقاب، وللرحمة على العدل . فلا نهاية لامكانية الانتقاذ ، ولا مكان لليأس فانه لا ييأس من روح الله الا القوم الكافرون . ولا يعنى الايمان فى هذه الحالة الا الامل المستمر بلا حدود .

عذاب القبر اذن تصور شعبى للظلام والهواء الراكد الساكن والرائحة العفنة والوحدة والعزلة والوحشة ، يعبر عن تجربة انسانية فعلية فى الشاهد يسقطها الانسان على الغائب . فلا يعرف الموت الا قياسا

يكون له عذاب القبر وضغطة القبر لكنه ينقطع عنه عذاب القبر يوم الجمعة وليلة الجمعة ثم لا يعود العذاب الى يوم القيامة . وان مات يوم الجمعة أو ليلة الجمعة يكون له العذاب ساعة واحدة ، وضغطة القبر ثم ينقطع العذاب وعذاب القبر ثابت عند أهل السنة والجماعة ، يعاد الروح الى الجسد أو بعضه فى القبر عند الجهور ، الدر ص ١٦٧ — ١٦٨ ، عذاب القبر قسمان ، قسم دائم وهو عذاب الكفار وبعض العصاة ، ومنقطع وهو عذاب من خفت جرائمهم من العصاة فانهم يعذبون بحسبها ثم يرفع عنهم بدعاء أو صدقة ، عبد السلام ص ١٣٧ ، وهو للمؤمنين والناسقين ، الدوانى ج ٢ ص ٢٧٢ — ٢٧٣ ، وعند القونوى عذاب القبر حق سواء كان مؤمنا أم كافرا ، مطيعا أم فاسقا . . . شرح الفقه ص ٩٠ — ٩١ ، العقباوى ص ٥٩ — ٦٠ ، عذاب القبر للكافرين ولبعض عصاة المؤمنين ، وتنعيم أهل الطاعة فى القبر بما يعلمه الله ويريده ، النسفية ص ١١٢ .

على الحياة . ان اثبات عذاب القبر كواقعة شنيئة تسبب رد فعل في انكاره أيضا كواقعة شنيئة . واذا قلم الاثبات على الرواية والسمع فان الانكار يقوم على المعارض العقلى ، والعقل فى النهاية أساس النقل . فالميت لا حياة له وبالتالي لا تعذيب له . ولم ير احد عذاب القبر ، أو آثار التعذيب على جثة اذا ما فتح القبر . ولم تسمع أصوات الانين أو تأوهات الألم . وأين يقع العذاب اذا ما تحولت الجثة الى عظام بالية أو انقطعت الى أجزاء فى أجواف السباع وحواصل الطيور وأقصى التخوم ومدارج الرياح (١٨٥) ؟ وبين الاثبات والنفى للواقعة الشنيئة هناك اثبات الدلالة

(١٨٥) انكر المعتزلة وفى مقدمتهم ضرار بن عمرو والخوارج وجههم عذاب القبر ، التنبيه ص ١٢٤ ، الانصاف ص ٧٠ ، الإبانة ص ٦٦ ، وعند بعض المعتزلة والروافض لان الميت جمد لا حياة له ولا ادراك فتعذيبه محال ، التفتازانى ص ١١٣ ، لا تقول الخوارج بعذاب القبر ولا نرى أحدا يعذب فى قبره ، مقالات ج ١ ص ١٩١ ، قالوا : لو كان له أصل لكان يجب فى النبأ أن يرى العقوبة أو العقوبة للمعاقب والمثاب فكان يشاهد عليه أثر الضرب وغيره وفى علمنا بخلافه دليل على أن ذلك من لا أصل له . ومما يؤكد هذا الكلام أنه لو كان كذلك لكان يجب فى المصلوب والميت الذى لم يدفن أن يسمع أنينه وأن يشاهد اضطرابه كل واحد والمعلوم أنه لا يرى مضطربا اضطراب المعاقب ولا يسمع له أنين البتة فكيف يكون معذبا والحال ما قلناه ؟ الشرح ص ٧٣٣ ، واختلفوا فى عذاب القبر فقد نفاه المعتزلة والخوارج . من زعم أن الله ينعم الارواح ويؤلمها فاما الأجسام التى فى قبورها فلا يصل اليها ذلك وهى فى القبور مقالات ج ٢ ص ١٠٤ ، تمسك النفاة : نرى الميت الذى تدفنه فى حالته ونعلم على الضرورة كونه ميتا . ولو تركناه صاحبيا وهو الحال كما عهدنا عليه وهذا من قائله ملزم بعد الطمانينة الى الايمان والركون الى الايقان وهو بمثابة استبعاد نشر العظام البالية وتآليف الأجزاء المتفرقة فى أجواف السباع وحواصل الطيور وأقصى التخوم ومدارج الرياح الى غير ذلك ، الارشاد ص ٣٧٥ — ٣٧٦ ، تنكره المعتزلة ، اذ نرى الشخص الميت مشاهدة وهو غير معذب وأن الميت ربما تفرسه السباع وتاكله ، الاقتصاد ص ١٠٩ — ١١٠ ، المأكول فى بطن الحيوان ، والمصلوب فى الهواء الى أن يبعث من غير مشاهدة حياة فيه شبهتان للمنكرين . ومن أحرق وذرى أجزاءه فى الرياح العاصفة شمالا وجنوبا ، وقبولا ودبورا ، الاسفراينى ص ١٣ ، كما أنكرت الصالحة والكرامية الاحياء فالتعذيب مشروط بالادراك والادراك غير مشروط بالحياة ، الكلنوى ج ٢ ص ٢٧٣ ، أما ضرار بن عمرو الكوفى تلميذ وأصل فائه خالفه

التي لا يمكن نفيها . فالعذاب هو شعور الانسان بالفعل القبيح وتأنيب الضمير ، والنعيم هو شعور الانسان بالرضا وبأداء الرسالة . العذاب والنعيم يشيران الى تجربة الانسان في النقص والكمال ، في الفشل والنجاح ، في الاحباط والتحقيق . ومن ثم يجد المتكلمون حقائقهم في تأملات الحكماء (١٨٦) .

سابعاً : المعاد

بعد حياة القبر بكل ما فيه من عودة الارواح الى الاجساد وسؤال الملكين وعذاب القبر هل ترجع الاموات الى الدنيا أم تموت من جديد ثم تعود الى الآخرة ؟ واذا عادت الى الدنيا هل تعود كلها عامة وخاصة ، شعوباً وقادة ، أم لا يعود الا الائمة ؟ وأين تذهب الارواح بعد أن تنتهي حياة القبر هل تعود الى الدنيا وتتناسخ في ابدان أخرى أم ترفع الى مكانها ومستقرها ؟ وأين هو هذا المكان او المستقر ؟ ومتى يبدأ المعاد وكيف ؟ هل هو معاد جسماني يقوم على امكانية اعادة المعدوم لما كان العدم شيئاً أم هو معاد روحاني ؟ وماذا يعنى البعث وكيف يتم ؟

□

في خلق الاعمال وانكار عذاب القبر ، اعتقادات ص ٦٩ ، أنكر عذاب القبر ، وهو قول الخوارج بحجة أن العذاب للاحياء لا للاموات وبأن كل الموتى لا يقبرون ، الفصل ج ٤ ص ٨٨ — ٨٩ ، التفتازاني ص ١٣ ، كما أنكره معه بشر الميرسي وأكثر متأخري المعتزلة . وحجج المنكرين أنهم لو أحيوا في القبر لذاقوا موتتين . كما أن الظواهر مخالفة للمعقول ، نظراً للمصلوب ومن أكله السبع ومن ذرى رماد جسده العواصف ، المواقف ص ٣٨٢ — ٣٨٣ .

(١٨٦) هذا هو موقف الفلاسفة . فتواب القبر وعذابه حق لان الانسان جوهر لطيف نوراني ساكن في البدن . وبعد خراب البدن ان كان كاملاً في قوة العلم والعمل كان في الغبطة والسعادة . وان كان ناقصاً فيها كان في البلاء والعذاب . والقرآن يدل على حق السعداء « ولا تحسبن الذين قتلوا ... » وعلى حق الاشقياء « النار يعرضون عليها غدواً وعشيا » ، « اغرقوا فادخلوا نارا ... » ، المعالم ص ١٣١ — ١٣٢ .

كل ذلك أيضًا انما يوجد في المرحلة المتوسطة بين الدنيا والآخرة ،
ما بعد الدنيا وما قبل الآخرة قبل علامات الساعة والحساب والعقاب .

١ — رجعة الاموات .

بعد عذاب القبر وتحقيق الغاية من الحياة فيه بعودة الارواح الى
الاجساد هل ترجع الاموات الى الدنيا فتعاقب وتثاب أو يكون لها
حياة أخرى في هذه الأرض في أجساد أخرى ، وهى عقيدة التناسخ ،
أم تبعث الاموات من جديد بعد حياة القبر ومغادرة الارواح للاجساد
وتبدأ أمور المعاد في الآخرة يوم قيام الساعة ليتم الحساب ، الثواب
أم العقاب ؟ الافتراض الاول هو رجعة الاموات والثانى هو المعاد بشقيه :
المعاد الجسماني والمعاد الروحاني . وقد تكون رجعة الاموات للعلامة
أو للخاصة لعلامة الناس أو لخاصة الائمة أو لعلی بوجه أخص مثل
عودة الامام الغائب حتى يقاتل الدجال ويقيم العدل والقسط . فاذا مات
امام فان جميع الامة لا يموتون بل يظل في كل عصر امام حى . فالامام هنا
لا يحتاج الى الرجعة بل يظل في الأرض ليموت موته أو موتتين (١٨٧) .

(١٨٧) اختلفت الروايف في رجعة الاموات الى الدنيا قبل يوم
القيامة وهم فرقتان . الاكثر منهم يرجع الاموات الى الدنيا قبل يوم
الحساب ، وأنه لم يكن في بنى اسرائيل شيء الا ويكون في هذه الامة
مثله . وأن الله قد أحيا قوما من بنى اسرائيل بعد الموت فكذلك يحى
الاموات في هذه الامة ويردهم الى الدنيا يوم القيامة ، مقالات ج ١ ص
١١٤ ، ويقول بها احدى فرق الزيدية ، مقالات ج ١ ص ١٣٧ ، وكذلك
المحمدية أصحاب جابر بن يزيد الجعفي ، الفرق ص ٥٩ ، والسبئية ،
مقالات ج ١ ص ٨٥ ، كما دافع ابن الراوندى عن الرجعة بالعقل والنقل
ونقده الخياط بالقرآن والسنة والاجماع دفاعا عن الجاحظ ، الانتصار
ص ١٣٠ — ١٣١ ، ص ٢٠٣ ، وتزعم العميرية الخطابية أنهم يموتون ولكن
لا يزال منهم خلف في الأرض أئمة أنبياء ، مقالات ج ١ ص ٧٨ ، ويقول
فريق من السبئية أن عليا قد مات . ولكن يبعث قبل القيامة ويبعث معه
اهل القبور حتى يقاتل الدجال ويقيم العدل والقسط في العباد والبلاد .
لا يقولون أن عليا هو الله ، ولكن يقولون بالرجعة ، التنبيه ص ١٨ —
١٩ ، في حين تنكر اليعقوبية والبترية (الزيدية) الرجعة ويتبرؤون من
دان بها ، مقالات ج ١ ص ١٣٧ .

والحقيقة أنه لو رجع الاموات الى الحياة لعجل النواب والعقاب ولانتفت
الغاية من الاعادة . فاحضار المستقبل يغنى عن تأجيل الحاضر الى
المستقبل . والقول برجعة الاموات انها يعبر عن عقائد المجتمعات
المضطهدة التى مات زعمائها ولم يحققوا غاياتهم بعد . فرجعتهم انيسا
تعنى معاودة رسالتهم واستئناف نشاطهم . لذلك كانت الرجعة للائمة
اكثر منها للجماهير . وبوجود الزعامة العائدة وبعودة البطل تصحو
الجماهير وتلتف العامة حولها . ويوجد نموذج سابق لذلك فى البيئة
الدينية والتراث الحضارى الشائع عند بنى اسرائيل الذين يشاركون
الشنعة فى عقدة الاضطهاد .

فان لم تثبت رجعة الاموات جاءت عقيدة التناسخ ثم عقيدة الرفع .
فالتناسخ عود الى الدنيا واثيراتها على الآخرة . والرفع تطير واثير
للآخرة على الدنيا ، وكلاهما طريقان متقابلان . فالتناسخ استعجال
بالثواب وبالعقاب ورفض للانتظار الى يوم الحساب . وعصفور فى اليد
خير من عشرة فى الغد . وثواب الدنيا وعذابها مشاهدان للعيان .
فالاولى ان تعود الارواح الى الدنيا ، الخيرة منها فى اجساد حسنة ،
والشريرة منها فى اجساد قبيحة . وهى عقيدة تجمع بين العلم والاسطورة ،
بين المشاهدة وعقدة الاضطهاد . والروح الخير يكون هو الملاك
والروح الشرير يكون هو الشيطان .

ولما كانت النفس لا تتناهى فهى تعاود الطول فى الاجسام . وما
اسهل بعد ذلك من تأويل الحجج النقلية بحيث تتفق مع عقيدة التناسخ
خاصة تلك الآيات التى تتحدث عن تركيب الصور وخلق الانسان وخلق
الازواج من نفسه ، بتأويل حرفى يقضى على الدلالة (١٨٨) . وهنالك

(١٨٨) تنكر غلاة الرافضة القيامة والآخرة . فانما هى ارواح تناسخ
فى الصور . فمن كان محسنا جوزى بأن ينقل روحه الى جسد لا يلحقه
فيه ضرر ولا ألم . ومن كان مسيئا جوزى بأن ينقل روحه الى اجساد
ويلحق الروح فى كونه فيها الضرر والالم وليس شئ غير ذلك . وأن الدنيا

=

صورة أخرى للتناسخ في عقيدة الدهرية تمنع من انتقال الارواح الى غير

لا تزال أبدا هكذا ، مقالات ج ١ ص ١١٤ ، وعند بعضهم (الكيسانية)
ضعف الاعتقاد بالقيامة ، وحمل بعضهم على القول بالتناسخ والحلول
والرجعة بعد الموت . فمن مقتصر على واحد معتقد أنه لا يموت ، ولا يجوز
أن يموت حتى يرجع . ومن حق حقيقة الإمامة الى غيره ثم منحصر عليه
متحير فيه ، الملل ج ٢ ص ٧٠ ، ويعزو ابن حزم عقيدة التناسخ الى
أحمد بن حابط وأحمد بن نائوس تلميذه وأبى مسلم الخرساني ومحمد بن
زكريا الرازي الطبيب في كتابه « العلم الالهي » ، وهو أيضا قول القرامطة .
فالارواح تنتقل بعد مفارقتها الاجساد الى اجساد أخرى وان لم تكن من
نوع الاجساد التي فارقت . يقول الرازي : « لولا أنه لا سبيل الى تخليص
الارواح عن الاجساد المتصورة بالصورة البهيمية الى الاجساد المتصورة
بصور الانسان الا بالقتل والذبح لما جاز ذبح شيء من الحيوان البتة » ،
وهي خرافات بلا دليل . فقد ذهب هؤلاء الى أن التناسخ انما هو على
سبيل العقاب والثواب فالفاسق المسيء الاعمال تنتقل روحه الى اجساد
البهائم الخبيثة المرتطبة في الاقذار والمسخرة المتهنة بالذبح . واختلفوا في
الذي كانت افعيله كلها شر لا خير فيها فقال بعضهم ارواح هذه لطيفة
هي الشياطين . . . وقال أحمد بن حابط أنها تنتقل الى جهنم فتعذب بالنار
أبد الأبد . واختلفوا في الذي كانت افعيله كلها خيرا لا شرا فيه . فقال
بعضهم ارواح هذه الطيبة هي الملائكة . واحتج أحمد بن حابط وأحمد بن
نائوس بآيات مثل « يأيها الانسان ما غرك . . . » ، « جعل لكم من انفسكم
ازواجا يذروكم فيها » . واحتج من هذه الطائفة من لا يقول بالاسلام بأن
قالوا أن النفس لا تتناهي والعالم لا يتناهي الامر فبالنفس منتقلة أبدا وليس
انتقالها الى نوعها بأولى من انتقالها الى غير نوعها . ويرد ابن حزم على
ذلك باجماع أهل الاسلام على تكفيرهم . فالمسلمون مجمعون على أن الجزء
لا يقع الا بعد فراق الاجساد للارواح بالشكر أو النعم قبل يوم القيامة ثم
بالجنة أو بالنار في موقف الحشر فقط اذا جعلت اجسادها مع ارواحها .
والآيتان : الاولى « في أي صورة ما شاء ركبك » تعني الصورة التي رتب
الانسان عليها من طول أو قصر أو حسن أو قبح أو بياض أو سواد .
والآية الأخرى تعني أن الله آمن علفا بأن خلق لنا من انفسنا ازواجا نتولد
منها ثم آمن علينا بأن خلق لنا من الانعام ثمانية ازواج ثم أخبر أنه يرزقنا
هذه الازواج يعني التي هي من انفسنا . فالازواج المخلوقة لنا انفسا هي
من انفسنا . ثم فرق بين انفسنا وبين الانعام فلا سبيل الى أن يكون لنا
ازواج نتولد منها من غير انفسنا . ويكفي من هذا أن قولهم انما هو دعوى
بلا برهان . وانما رتبوه على اصلهم في العدل فأخرجوا هذا الوجه لما
شاهدوه من ايلام الحيوان . وكل قول لم يوجبه برهان فهو باطل . ولم

انواع أجسادها التى فارقته . فلما كان العالم لا يتناهى فوجب أن تتردد الانفس فى الاجساد أبدا . ولا يجوز أن تنتقل الى غير النوع الذى وجب لها بطبيعتها وشرفها تعلقا به واشراقا فيه . ولا تحتاج النفس فى هذه الحالة الى شرائع ، يكفيها شرف طبيعتها وخلودها . والحقيقة أن هناك تمايزا بين أنواع النفس ، بين النفس الناطقة ، وهى نفس الانسان ، والنفس غير الناطقة ، وهى نفس الحيوان . وهذا ما يؤكد الحس والعقل ، وتؤيده المشاهدة والبرهان (١٨٩) . أما القول بأن الارواح تنتقل الى اجساد أنواعها فيعارضه اثبات تناهى العالم وحدوثه . فكيف تحل نفس لا متناهية فى عالم لا متناه ؟ كما أن الاختلاف بين الاشياء فى العالم أكثر من الاتفاق . والفروق أكثر من التشابهات . وبالتالي استحال أن تحل

يأت هذا القول قط أحد من الانبياء ، وهؤلاء مقرون بالانبياء ، الفصل ص ٧١ - ٧٣ ، ان عملت على مقتضى جوهر النفس الناطقة انتقلت الى بدن نبي أو ولي وان عملت على مقتضى جوهر النفس الحيوانية انتقلت الى بدن حيوان آخر . وهكذا الانزال فى الانتقال ، الارتفاع والانخفاض وليس ثم حشر ولا معاد ولا جنة ولا نار ، الغاية ص ٢٩٢ .

(١٨٩) والفرقة الثانية منعت من انتقال الارواح الى غير انسواع أجسادها التى فارقته وليس من هذه الفرقة أحد يقول بشيء من الشرائع ، وهم من الدهرية ، وحجتهم هى الحجة الاولى ، أنه لا تنهى للعالم فوجب أن ترد النفس فى الاجساد أبدا ، ولا يجوز أن تنتقل الى غير النوع الذى أوجب لها طبيعتها الاشراف عليها وتعلقها به . ويرد ابن حزم على هذه الفرقة بأنه يكفى لاثبات فساد قولها أنها دعوى بلا برهان ، لا عقلى ولا حسى . وما كانت هكذا فهو باطل بيقين لا شك فيه . وقد خلق الله الانواع والاجناس ورتب الانواع تحت الاجناس ، وفصل كل نوع عن النوع الآخر بفصله الخاص له والذى لا يشاركه فيه غيره ، وهذه الفصول المذكورة لانواع الحيوان انها هى لانفسها التى هى ارواحها . فنفس الانسان حية ناطقة ، ونفس الحيوان حية غير ناطقة . هذه هى طبيعة كل نفس وجوهرها الذى لا يمكن استحالتها عنه . فلا سبيل الى أن يصير غير الناطق ناطقا ولا الناطق غير ناطق . ولو جاز هذا لبطلت المشاهدات ، وما أوجبه الحس وبديهة العقل والضرورة لانقسام الاشياء على حدودها ، الفصل ح ١ ص ٧٢ - ٧٣ .

الروح في جسد يشابهه . ولما كانت الاشخاص متفردة بأرواحها وكانت الاعمال أحد ، ظاهر هذا التفرد استحالة أن تحل روح شخص في شخص آخر (١٩٠) . كما لا يثبت التناسخ بمجرد مشاهدة عقاب في الدنيا إن لا يستحق ، مثل مرض الاطفال وذبح الحيوان وبأن يكون بالضرورة عقابا مستحقا لأرواح اكتسبت هذه الاجساد . فطبقا للصالح والاصلاح ، كان من الاصلاح عدم خلق مرض الاطفال أو ذبح الحيوان بدلا من عذابهما وجعلهما يتحملان عقاب الآخرين (١٩١) . ان القول بتناسخ الارواح هو

(١٩٠) والفرقة الثالثة قالت ان الارواح تنتقل الى اجساد من نوعها فيبطل قولهم بطلانا ضروريا بكل ما كتبناه في اثبات حدوث العالم ووجوب الابتداء له والنهاية من اوله وبما كتبناه في اثبات النبوة ، وأن جميع النبوات ورد بخلاف قولهم وببرهان ضرورى وهو أنه ليس في العالم كله شيان يشتبهان بجميع أعراضهما اشتباههما تماما من كل وجه . يعلم هذا من تدبر اختلاف الصور واختلاف الهيئات وتباين الاخلاق . وانما يقال هذا الشيء يشبه هذا على معنى أن ذلك في أكثر أحوالها لا في كلها . ولو لم يكن ما قلنا ما فرق أحد بينهما البتة . وقد علمنا بالشاهدة أن كل من يتكرر عليه ذلك الشيطان المشتبهان تكرر كثيرا متصلا أنه لابد أن يفصل بينهما وأن يميز أحدهما من الثانى ، أن يجد في كل واحد منهما أشياء بان بها عن الآخر لا يشبهه فيها . فصح بهذا أن لا سبيل الى وجود شخصين يتفقان في أخلاقهما كلها حتى لا يكون بينهما فرق في شيء منها . وقد علمنا بيقين أن الاخلاق محمولة في النفس فصح بهذا أن نفس كل ذى نفس من الاجساد من أى نوع كانت غير النفس التى في غيره من الاجساد ضرورة . الفصل د ١ ص ٧٣ - ٧٤ .

(١٩١) وقال أيضا بعض من ذهب الى التناسخ من الحالمين ذلك على سبيل الجزاء أن الله عدل حكيم ، رحيم كريم . فمحال أن يعذب من لا ذنب له . فلما وجدناه يقطع أجسام الصبيان الذين لا ذنب لهم بالجرى والقروح ، ويأمر بذبح بعض الحيوان الذى لا ذنب له وبطبخه وأكله ، ويسلط بعضها على فيقطعه ويأكله ولا ذنب له ، علمنا أنه لم يفعل ذلك إلا وقد كانت الارواح عصاة مستحقة للعقاب بكسب هذه الاجساد لتعذب فيها . وقد أبطل ابن حزم ذلك في الحديث عن البراهمة وفى باب الكلام على من أبطل القدر من المعتزلة . فان طردوا هذا الاصل وقعوا في مثل ما أنكروا ولا فرق . وهو أن الحكيم العدل الرحيم على أصلهم لا يخلق من يعرضه للمعصية حتى يحتاج الى افساده بالعذاب بعد اصلاحه . وقد كان قادرا على أن يظهر كل نفس خلقها ولا يعرضها

رد فعل طبيعي على القول بحدوث النفس ، فكلاهما خطآن يلغى أحدهما الآخر . فالقول بحدوث النفس يسبب القول بقدمها . التناسخ ضد قانون الاستحقاق . فمن الذى سيعاقب ؟ أى بدن وأى نفس ؟ كما يؤدى القول بالتناسخ الى القول بقدم الكائنات وأزليتها وبالتالي المشاركة فى صفات الله . كما بنفى المعاد وكل ما يتعلق به من بعث وحساب وعقاب . ولو صح التناسخ لتذكرنا الحياة الماضية ولاصبح الانسان وعاء للتاريخ ومخزنا للحوادث لكل الناس . ولو لزم التناسخ للزم أن تكون الارواح بعدد الابدان والا لو زاد عددها لظل بعضها طائرا فى الفضاء بلا أجساد (١٩٢) . عقيدة التناسخ اذن نظرة أخلاقية للنفس تبغى الانتقام والعقاب من النفوس الظالمة التى فقدت براءتها الاولى . عقابها فى النزول . فنزولها الى الابدان نسخ ، والى الحيوان مسخ ، والى النبات رسخ ، والى الجماد فسخ . وثوابها فى الصعود ، التخلص

للفتنة ويلطف بها الطافا غيصلحها بها حتى نستحق كلها احسانه والذاود فى النعيم ، وما كان ذلك ينقص شيئا من ملكه . فان كان عاجزا عن ذلك فهذه صفة نقص . ويلزم حاملها أن يكون ، من أجل نقصه محدثا مخلوقا . فان طردوا هذا الاصل خرجوا الى قول المانوية فى أن للاشياء فاعلين ، وقد تقدم ابطاله . وان الذى لا أمر غوقه ولا مرتب عليه فان كل ما يفعله فهو حق وحكمة . واذ قد تعلقوا بالشرعية فحكم الشريعة أن كل قول لم يأت عن نبي تلك الشريعة فهو كذب وغربة . فإذا لم يأت عن أحد من الأنبياء تناسخ الارواح فقد صار قولهم خرافة وكذبا وباطلا . الفصل د ١ ص ٧٤ .

(١٩٢) القائلون بحدوث النفس اتفقوا على فساد التناسخ لوجوه:
١ — استحالة اجتماع نفسين على بدن واحد ب — لو صح التناسخ لتذكرنا الحياة الماضية د — لو صح التناسخ للزم أن يكون عدد الانفس مثل عدد الابدان والا لظلت معطلة ، المحصل ص ١٦٦ — ١٦٧ ، ابطال التناسخ باثبات حدوث النفس وعلة حدوثها العقل الفعال وهو قديم ، المعالم ص ١٢١ — ١٢٢ ، وعند أبى على ابن سينا النفس حادثة ، المعالم ص ١٢٠ — ١٢١ ، وعند أرسطاطاليس وأتباعه هى حادثة خلافا لافلاطون ومن قبله . لو كانت أزلية لكانت اما واحدة فتتعلق بأبدان كثيرة وهذا محال أو كثيرة فقد انقسمت وهذا محال ، المحصل ص ١٦٥ — ١٦٦ . والحجج المنطقية العقلية على ذلك فى الغاية ص ٢٩٣ — ٢٩٩ .

من الإبدان والسعلق بالاجرام . وواضح أن العقاب أهم من التواب ،
فمنفصل العقاب أكثر حضوراً من عمومية الثواب (١٩٣) .

وفي مقابل عقيدة النسخ عقيدة الرفع ، الاولى هبوط والثانية صعود .
الاولى عود الى العالم من أجل الانتقام منه أساساً والثانية هروب منه
تطهراً وتعففاً عن آثامه . فلابرى الطاهر لا يموت ولكنه يرفع الى
الملوكوت ويعيش مع مجتمع الاطهار بعيداً عن أرض التفاق والآثام .
ويستطيع أن يبلغ في هذا الرفع أعلى الدرجات ، بل أعلى من الانبياء
والملائكة . وبهذا الرفع لا يقال ان الانسان يموت (١٩٤) . وبهذا
المعنى لا يفهم في أمور المعاد اثباتها أو انكارها بل فهم دلالاتها على أنها
تعويض عن الظلم الدنيوي . فالأخرويات هي صياغة نظرية لهذا
التعويض . وان انكارها والقول برجعة الأموات في عقيدة التناسخ هو
رفض لانتظار الحساب والعقاب الذي تعد به الأخرويات التقليدية
في آخر الزمان ، وانتظار للخلاص في هذا العالم ، ورغبة في الاسراع
بعقاب الظالم في هذه الدنيا تشفياً منه ، ورؤية الانتصار الآن وهنا
ماذامت رجعة الأموات ممكنة ، ومادام تناسخ الأرواح ممكناً . فتحل الروح
الظالمة في جسد شرير وتحل الروح العادلة في جسد خير .

(١٩٣) عند أهل التناسخ تبقى النفوس مجردة . والناقصة تتردد
في الإبدان ويسمى نسخاً . وتنازل الى الحيوانية ويسمى مسخاً ،
والى النباتية ويسمى رسخاً ، والى الجهادية ويسمى فسخاً . والصاعدة
تتخلص من الإبدان كلية أو تتعلق ببعض الاجرام السماوية لاستكمال
حاجتها . ولا يخفى أن ذلك كله رجم بالظن بناء على قدم النفوس وتجردها،
المواقف ص ٣٧٤ .

(١٩٤) زعمت البزيفية أنهم لا يموتون . ولكنهم يرفعون الى الملوكوت .
ويرون المرفوعين منهم غداة وعشية . الفرق ص ٢٤٩ ، مقالات ح ١
ص ٧٨ ، من أصحابه من هو أفضل من جبريل وميكائيل ، وأن الانسان
إذا بلغ الكمال يقال انه مات بل رُفع الى الملوكوت ، الملل ح ٢ ص ١٢٦ ،
وهو قول عمر بن نبات العجلي أيضاً ، المواقف ص ٤١٩ — ٤٢٠ .

٢ — المعاد الجسماني .

يقوم افتراض المعاد الجسماني على الهوية والاختلاف بين الانسان والعالم ، بين العالم الصغير والعالم الكبير ، فالانسان عالم صغير ، والعالم انسان كبير . كما يقوم على جدل الخراب والتعمير وهو ما سماه القدماء الكون والفساد ، جدل الهدم والبناء . فتخريب العالم الصغير هو موت الانسان ، وتعميره هو بعثه وحياؤه من جديد . وتخريب العالم الكبير هو فناء العالم اما بتفريق اجزائه أو اعدائه وخرابه في بعثه واعادته في اليوم الآخر . لذلك يشمل الموضوع مسألتين . الاولى اعادة المعدم كموضوع ميتافيزيقي كوني صرف ، اعادة كل شيء وهو يتعلق بالعالم الكبير ، والثاني اعادة الارواح الى الابدان كموضوع انساني خاص . فاذا ثبت الموضوع الاول ثبت الثاني ، فالثاني ما هو الا حالة خاصة من الاول . وفي الموضوع الثاني يظهر افتراضان : المعاد الجسماني والمعاد الروحاني ، الاول حشر الاجساد والثاني خلود النفس . والمقصود شرعا في علم اصول الدين المعاد الجسماني أي حشر الاجساد في حين أن المعاد الروحاني أي رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقتها بالابدان واستعمال الآلات فهو المقصود في علوم الحكمة (١٩٥) .

ولكن هل يمكن ثبوت المعاد الجسماني فقط وانكار النفس الناطقة ؟
ان انكار النفس الناطقة عادة ما يكون نظرة مادية لا تقول باعادة شيء بل

(١٩٥) عند الرازي مسألة المعاد مبنية على اركان أربعة لان الانسان هو العالم الصغير ، والعالم هو الانسان الكبير . والبحث في كل منهما اما تخريبه أو تعميره بعد تخريبه . فهذه مطالب أربعة : أ — كيفية تخريب العالم الصغير وهو بالموت ب — كيفية تعميره بعدما خرب ، وهو أن يعيده كما كان حيا عالما عاقلا قابلا للثواب والعقاب د — كيفية تخريب هذا العالم الكبير وذلك بتفريق الاجزاء أو بالاغدام والاختفاء د — كيفية تعميره بعد تخريبه وهو القول في شرح أحوال القيامة وبيان أحوال الجنة والنار ، الاسفراينى ص ١١٤ ، الكليني د ٢ ص ٢٤٧ ، الخلالي د ٢ ص ٢٤٧ .

بنفساء المادة أو بقائها دون القول بالوجود أو البقاء من عدم . وما الفائدة من القول بالمعاد الجسماني دون نفس والنفس هي مصدر حياة البدن وشرط الإدراك والإحساس بالثواب أو بالعقاب ؟ كيف تعود الأجسام دون إعادة الحياة إليها والنفس انهما تعنى هذه الحياة في الإبدان ؟ ومع ذلك يمكن اثبات المعاد الروحاني دون المعاد الجسماني وذلك بعد اثبات نهيز النفس عن البدن وبقائها متجردة عنه بعد فناء البدن . وفي هذه الحالة لا حاجة الى احياء الإبدان ولا يكون الثواب والعقاب جسمانيا بل يكونان روحانيين خالصين . والحل الثاني أي اثبات المعاد الروحاني رد فعلى على الحل الاول وهو اثبات المعاد الجسماني . اما اثبات المعادين معا ، الجسماني والروحاني فهو يجمع بين الاثنين كنتيجة طبيعية لتلافي عيوبهما وتأكيدا لمقتضيات الشرع ولحكمة الاشراق (١٩٦) . وقد يسبب ذلك رد فعل في انكار المعادين معا . وبالتالي يكون الحل الرابع رد فعل على الحل الثالث كما كان الحل الثاني

(١٩٦) في شرح المواقف ، الأقوال الممكنة في المعاد لا تزيد على خمسة : ١ - ثبوت المعاد الجسماني فقط وهو قول أكثر المتكلمين النافين للنفس الناطقة ب - ثبوت المعاد الروحاني فقط ، وهو قول الفلاسفة الإلهيين ج - ثبوتها معا ، وهو قول كثير من المحققين كالحلي والغرالي والراغب الدبوسي ومغير من قدماء المعتزلة وجمهور من متأخري الإمامة وكثير من الصوفية . الإنسان بالحقيقة هو النفس الناطقة ، وهو المكلف والطبيع والعاصي والمثاب والمعاقب . والبدن آلتها . والنفس باقية بعد فناء البدن فإن أراد الله حشر الخلائق خلق لكل واحد من الأرواح بدنا يتعلق به ويتصرف فيه كما كان في الدنيا د - عدم ثبوت شيء منها وهو قول القدماء من الفلاسفة الطبيعيين ه - التوقف ، وهو قول جالينوس . فلم يتبين له أن النفس هل هي المزاج فيندم عنها الموت فيستحيل إعادة أو هي جوهر باق بعد فساد البنية فيمكن المعاد . ويتوقف جالينوس في العالم الروحاني . أما الجسماني فهو ينكره لأنه لا يجوز إعادة المعدوم . لا شبهة عنده في انعدام الجسم وإنما التردد في انعدام النفس ، الاسفراينى ص ١١٤ ، في المعاد ، اختلف أهل العالم فيه : أ - أطبق المسلمون على المعاد البدني سواء بأن يقدم الله البدن ثم يعيده أو بأن يفرق الأجزاء ثم يجمعها ب - أطبق الفلاسفة على المعاد النفساني ج - أطبق جمع من المسلمين والنصارى وجمع من الدهرية على نفيها د - توقف جالينوس في الكل ، المحصل ص ١٦٣ .

رد فعل على الحل الاول . أما التوقف عن الحكم في الكل فلعسوبة الحكم على النفس : هل هي المزاج المرتبط بالبدن وبالتالى يستحيل اعادتها مع فناء البدن أم هل هي جوهر باق بعد فساد البنية وبالتالى يمكن القول بالمعاد الروحانى ؟ فإذا كان لا يجوز اعادة المعدم نظرا لانه لا شبهة في انعدام الجسم فان التردد يكون في انعدام النفس وبالتالى التردد أيضا في الجزم ببقائها . وبالرغم من أن هذا الحل الخامس في مصدره التاريخى الاول من خارج الحضارة الا أنه طبقا للبنية العقلية وبعد التعرف عليه وعرضه على العقل أصبح جزءا من نسق الحلول خاصة وأن التوقف عن الحكم أحد الحلول المتبعة ذاتيا في داخل الحضارة في عرض مسائلها الخاصة (١٩٧) .

فهل الاعادة واجبة ؟ وان كانت واجبة هل هي واجبة بالشرع أم بالعقل ؟ وان لم تكن واجبة بالشرع فهل هي جائزة للعقل ؟ وإذا كان الحق هو المعاد الجسمانى مطلقا فهل يكفر المنكرون لحشر الاجساد ؟ ان الوجوب الشرعى يصطدم بالرواية والسمع الظنى ، والظن لا يكون أساسا للوجوب نظرا لجواز ضعف السند وتأويل المتن . والوجوب العقلى في حاجة الى براهين يقينية من الحس والمشاهدة . لم يبق اذن الا الجواز الشرعى أو العقلى . ولما كان العقل أساس النقل يكون الجواز عقليا بالاساس . وإذا كان الابتداء ممكنا فالاعادة تكون أيضا ممكنة لان الاعادة مشروطة بالابتداء ، والابتداء شرط الاعادة . ولكن في الواقع وبصرف النظر عن الجحجح العقلية يعتمد الجواز العقلى على تحليل

(١٩٧) هذا هو السبب في وضع جالينوس ممثل الحل الخامس وهو التوقف عن الحكم مع الحلول الاربعة الاولى التى يمثلها الاسلايون متكلمين وحكماء . وقد تركنا هذا الموضوع كلية للجزء الثانى عن « علوم الحكمة » . انظر مؤقتا « الفارابى شارحا أرسطو » ، « ابن رشد شارحا أرسطو » فى كتابنا « دراسات اسلامية » . والتفويض حل لكل شيء والغناء للموضوع الذى لا يستطيع الانسان ان يصنفه لانه لم يره ولم يعقله . « والتفويض فى مثل هذه المواطن أحسن » ، البيجورى ح ٢ ص ٧٢ — ٧٣ .

التجارب البشرية مثل الرغبة في مقاومة الموت وتجاوز الفناء ، والقصد نحو البقاء (١٩٨) . فالاعادة صياغة نظرية لتجربة انسانية تريد الإبقاء على الماضي حاضرا ومستقبلا حتى ينكشف الحق ، ويظهر العدل . وما الزمان ذاته الا مرآة للخلود . ويحبل أقل الزمان الى كل الزمان باخيرة . أما الوجوب العقلي فانه لقانون الاستحقاق ، ثواب المطيع وعقاب العاصي ، وهو قانون عام بصره ، النظر عن أوجه تحققاته وتشخيصها باعادة المعدم وحشر الأجساد والحساب واليوم الآخر والجنة والنار .

واذا كانت الاعادة للأجسام فهل تكون للجواهر أم للاعراض أم لكليهما معا ؟ وهو مبحث ميتافيزيقي صرف يعود الى نظرية الوجود في المقدمات النظرية الاولى (١٩٩) . بل وتغلب عليها المباحث الطبيعية في الجواهر والإعراض وأنواع الأعراض وأجناس الحركات والتقديم والتأخير مما يخرج الموضوع من مستواه الانساني وهو الرغبة في مقاومة الموت والاتجاه نحو الخلود الى مستواه الطبيعي او الميتافيزيقي الصوري

(١٩٨) عند الاشاعرة المعاد حق ، تحشر فيه الأجساد وتعسد فيه الارواح ، العضدية ج ٢ ص ٢٤٧ — ٢٤٨ ، وهو جائز بالعقل ، واجب بالخبر ، الاصول ص ٢٣٧ ، بيان قضاء العقل بها جاء به الشرع بين من الحشر والنشر . الحشر بين به اعادة الخلق ودلت عليه القواطع الشرعية . وهو ممكن بدليل الابتداء فان الاعادة خلق ثان ، اعادة للجواهر والعرض ، الاقتصاد ص ١٠٨ — ١٠٩ وعند القدرية والكراية المدعون للإصلاح واجبة على الله بالعقل التفرقة بين المحسن والمسيء ، والثواب والعقاب . اعادة المعدم عند اصحاب جائز خلافا للفلاسفة والكرامية وأبى الحسين البصري من المعتزلة ، المحصل ص ١٦٩ — ١٧٠ ، وخلافا للتناسخية ، المواظف ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، في جواز اعادة ما يفنى : أجمع المسلمون وأهل الكتاب والبراهمة على اعادة الخلق وجوازها بعد الفناء على العموم وان اختلفوا في التفصيل ، الاصول ص ٢٣٢ — ٢٣٣ .

(١٩٩) أنظر ، الباب الاول ، المقدمات النظرية ، الفصل الرابع ، نظرية الوجود .

الخالص (٢٠٠) . ومع ذلك فإن الاعادة للاجسام دون الاعراض تجعلها مركزة على الاقوى وبالتالي تسهل اعادة الاضعف خاصة وأن الجواهر لا تنفك عن الاعراض ، وأن الاعراض لا توجد دون الجواهر ، وأن القادر على اعادة الجواهر يكون أقدر على اعادة الاعراض . وإذا كان المعاد معنى والمعنى لا يقوم بالعرض يكون المعاد فكرة والفكرة ليست في العرض بل في الذهن . وتثار قضية جواز اعادة الاعراض على أساس أنها هي الاشكال لأن الاعراض محمولة على الجواهر . واعادتها لا تمثل اعترافا بقدرة أو بعلم زائد نظرا لأنها قد تتبع اعادة الجواهر ، فالجواهر لا تتعزى عن الاعراض ، والاعراض لا تعود بأعيانها بل باعادة الجواهر . وما الفائدة من اثبات قدرة على الاضعف أى اثبات الاعراض واعادتها ؟ ألا يكون اثبات الجواهر واعادتها أجدى ؟ وما الفائدة من اعادة الاعراض وهى اضعف من اعادة الجواهر ؟ ان اعادة الجواهر وليس الاعراض أقرب الى العقل والى التعامل مع الماهيات والاسس . وان قسمة الاعراض الى باقى وغير باقى وجواز اعادة الاولى دون الثانية هى قسمة تدخل تصور الجواهر فى الاعراض اذ ان العرض الباقى هو الجوهر وتكون أقرب الى اعادة الجواهر دون الاعراض . لذلك كان من تحصيل الحاصل القول بالاعادة الشاملة للاجسام والاعراض معا بالرغم مما يدل عليه القول من تأكيد على الاعادة دون تفريق بين الموضوعات . فإذا كان اليجاد الاول للجواهر والاعراض معا فكذلك تكون الاعادة الثانية أسوة باليجاد الاول (٢٠١) . ويبدو أن الغرض من الاعادة ليس فقط تطبيق قانون

(٢٠٠) وقد لاحظ ذلك الآمدى بقوله « ذلك كله ممكن من جهة العقل . وليس بتعيين ذلك واقعا من ضرورة عقلية ولا نقية . فتعيين شيء من ذلك يكون غباء ، الغابة ص ٣٠١ .

(٢٠١) اختلف الناس فى ما يصح اعادته . فعند الاشعرى كل ما وجد بعد وجوده صحت اعادته سواء كان جسما أم عرضا . فللاعادة ابتداءتان . فكما أن الابتداء الاول صح على الجسم والعرض من غير قيام معنى بالعرض فكذلك الابتداء الثانى . وعند القلانسى تصح اعادة الاجسام دون الاعراض فالمعاد المعنى يقوم به ولا يصح قيام

الاستحقاق ولكن اثبات القدرة الالهية ورجوع الى أصل التوحيد واثبات لجهل الانسان الذى لا يعرف كيفية بعض الاعراض ولكن الله أعلم بها . فما كان فى مقدور العباد لا تصح اعادته لان الاعادة دليل على القدرة الالهية وبالتالي لابد من سلبها من الانسان ، خاصة اذا كانت أفعالا فردية خاصة وليست أفعالا نوعية . واذا كان ما يجهل الانسان كيفية اعادته يعود وما عرف الانسان كيفية اعادته لا يعود تكون الاعادة كما هى اثبات للعلم الإلهي . فما يجهله الانسان يعلمه الله وما يعلمه الله يجهله الانسان . والحقبة أن قضية اعادة المعدم بعينه قضية ميتافيزيقية خالصة . وما يهم هو اعادة الروح الى البدن حتى يمكن الحساب . فهى قضية خاصة فى الانسان وليست قضية عامة فى الطبيعة .

فإذا ما عادت الاجسام جواهر وأعراضا فكيف تتم الاعادة ؟ قد تثبت اعادة المعدم من لا شيء لان العدم كلى شامل لا يبقى على شيء .

المعنى بالمعرض ، اثبات اعادة الجواهر والاعراض معا ضد المعتزلة الذين ينكرون اعادة الاعراض ، الارشاد ص ٣٧١ — ٣٧٤ ، وقد انكر الكعبى واتباعه من القدرية اعادة الاعراض ، وفى مقابل ذلك ذهب جماعة الى أن اعادة الاعراض بأعيانها ، البيجورى د ٢ ص ٧٢ — ٧٣ ، وقد قيل شعرا :

وفى اعادة العرض قولان ورجحت اعادة الاعيان

الجوهرة ص ٧٢ — ٧٣ ، الغاية ص ٢٩٩ — ٣٠١ ويفرق البعض الآخر بين أنواع الاعراض . فعند الجبائى والاسكافى الاعراض نوعان : باقى وغير باقى ، الاول تصح اعادته والثانى لا تصح . وعند أبى هاشم اعادة جميع الاعراض جائزة الا ما يستحيل عليه البقاء أو كان من مقدور العباد . وتصح اعادة ما هو من جنس مقدور العباد اذا كان من فعل الله . وعند أبى الهذيل كل ما يعرف كفيته من الاعراض كالحركات والسكون وما يتولد منها كالتأليف والتفريق والاصوات لا يجوز أن يعاد وكل ما لا يعرف كفيته فجائز اعادته مثل اللون والطعم والاراييح والقوة والسمع والبصر . الخ ، وعند محمد بن شبيب تجوز اعادة الحركات . وعند بعض المتقدمين الحركة فى الوقت الثانى هى الحركة فى الوقت الاول معادة لجواز التقديم والتأخير ، الاصول ص ٢٣٣ — ٢٣٤ ، مقالات د ٢ ص ٥٦ — ٥٧ .

« كل شيء هالك الا وجهه » . والله هو الاول والآخر ، الظاهر والباطن ، لا يبقى معه شيء . بدأ الخلق من لا شيء ويعيده من لا شيء . والاجسام نفسها تقبل الوجود والعدم . والله قادر على كل الممكنات ، عالم بكل الجزئيات . ألا يتطلب ذلك أن يهلك الله كل شيء ، الملائكة والجن والشياطين والمردة والهور العين والولدان المخلدون والجنة والنار حتى لا يبقى معه شيء قبل البعث والنشور ؟ والحقيقة أن هذه الحجج على جواز اعادة المعدوم من لا شيء انها هي حجج لاهوتية تثبت قدرة الله وليست حججا طبيعية تثبت إمكانية الاعادة من عدم . وهى ادخل فى اصل التوحيد لاثبات صفتى العلم والقدرة اكثر من دخولها فى اثبات المعاد . وهى نفس فكرة الخلق من لا شيء تعاد من جديد بالنسبة للاعادة بطريق الاولى . فالقادر على الخلق من لا شيء يكون أقدر على اعادته من لا شيء (٢٠٢) . وهو التصور القائم على افتراض الانفصال بين الوجود والعدم أو بين العدم والوجود ولا يتم الاتصال بينهما الا عن طريق الامر التكويني الارادى وليس عن طريق التطور الطبيعى ، من الوجود الى

(٢٠٢) حجج اثبات الاعادة من لا شيء هى حجج عقلية وعقلية معا . فالحجج العقلية ثلاث : ١ — « هو الاول والآخر » ب — « كل شيء هالك الا وجهه » والهلاك هو الفناء د — « كما بدأنا أول خلق نعيده » أو « قال من يحيى العظام وهى رميم ؟ قل يحييها الذى أنشأها أول مرة . وهو بكل خلق عليم ... انما أمره اذا أراد شيئا أن يقول له كن فيكون » ا المحصل ص ١٧١ — ١٧٢ ، الطوالع ص ٢٠٧ ، المطالع ص ٢١٧ — ٢١٨ ، أما الحجج العقلية فتلاث : ا — عود ذلك الى البدن نفسه فالاجسام تقبل الوجود والعدم ب — الله قادر على كل الممكنات د — الله عالم بجميع الجزئيات ، المعالم ص ١٢٩ — ١٣٢ ، المقاصد ص ٥٨١ — ٥٨٢ ، الكنزوى د ا ص ١٦٧ — ١٦٩ ، وهناك حجج لابن سينا لنفى جواز اعادة المعدوم يغلب عليه الطابع الميتافيزيقى الصرف فى « التعليقات » دفاعا عن التناسخ وهى ادخل فى علوم الحكمة ، الدوانى د ٢ ص ٢٤٨ — ٢٦٢ ، وقد أنكرها الفلاسفة بناء على امتناع اعادة المعدوم بعينه ، التفتازانى ص ١١٤ — ١١٥ ، المواقف ص ٣٧١ — ٣٧٢ ، ويعتمد بعد الشارحين المحدثين على بعض تجارب الكيمياء لاثبات اليجاد من عدم والاعدام بعد اليجاد فى الاحياء ، الطبيعى ص ٩٣ — ٩٤ .

العدم أو من العدم الى الوجود . وقد يمكن إعادة المعدوم عن طريق تفريق الاجزاء وتأليفها بحيث يحصل منها مثل الهيئة الاولى التى كان الشخص عليها فى النشأة الاولى . فتكون عودة النفس الى البدن الاول دون ان يتطلب ذلك بالضرورة عودة المعدوم بعينه . فالاعادة تركيب ثان وليست اعادة من عدم . فلاشئ يأتى من لا شئ فى الخلق أو فى الاعادة (٢٠٣) . ولو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار ، ولو وقع اعدام الكل وعودة الكل لاستحال . فالمعدوم لا يعود . وان لم يعد الشئ بعينه لاستحال الاستحقاق لان الاستحقاق فردى وليس كلياً . ولكن هل يتحلل جسد الانبياء أم ان لهم وضعا خاصا ؟ والحقيقة ان ذلك تشخيص للنبوة ليس فقط فى شخص النبى بل فى جسده ، وقضاء على الرسالة واحلالها فى البدن . وهل يختلف جسد محمد عن أى جسد كائن حى ؟ وهل هناك فرق بين اعادة الناس البسطاء واعادة الحور العين والغلمان المخلدين وكأن أجسادهم من طبقة أخرى ؟ هل يتكون البسطاء من عدم محض فى حين يتكون الحور العين والولدان المخلدون من تجيع الاجزاء فحسب رغبة فى ألا يفنى الحور العين والولدان المخلدون وحرصا عليهم ممن يفنون وهم لا يدرون وكأن الراغب الفانى يشتهى المرغوب فيه الذى لا يفنى ، ففتفى الذات ويبقى موضوع رغبتها ؟ ويدل

(٢٠٣) مذهب الحنفية ان الاعادة جمع ما تفرق من الاجزاء وتأليفها بحيث يحصل منها مثل الهيئة الاولى التى كان الشخص عليها فى النشأة الاولى فيكون عود النفس الى بدن يعد بحسب العرف والشرع بدنه الاول ولا يتوقف على امكن اعادة المعدوم بعينه ، المرجانى ح ٢ ص ٢٥٩ ، وعند الجاحظ والكرامية بالرغم من قولهم بامتناع الاجسام الا أنهم قالوا بجواز الحشر الجسمانى ووقوعه لكن بالجمع بعد تفرق الاجزاء لا بالايجاد بعد الاعدام المستحيل . من ذهب الى عدم الجواز ذهب الى فناء البعض وهو الجنة والنار واجزاء بدن الانسان غير واقع . وان وقع فناء البعض الآخر كالسموات والارض واجزاء ابدان الحيوانات يقع الحشر بجميع تلك الاجزاء الباقية المتفرقة لا بالايجاد بعد الاعدام . واستدلوا بأنه لو وقع اعدام الكل لوقع اعدام الجنة والنار . ولو وقع اعدام الكل وعودة الكل لاستحال فالمعدوم لا يعود وان لم يكن عينه لم يصل الثواب الى مستحقه ، الكلنوى ح ١ ص ١٦٧ — ١٦٩ :

ذلك على أن الموضوع كله إنما يعبر عن رغبة إنسانية وهو ما سباه
المقدماء بحسب الذهن لا بحسب الخارج . والواقع أن هذا التصور
أغرب إلى النصور المادى القائم على اتصال المادة وتطورها من الوجود
إلى العدم أو من العدم إلى الوجود . وهو التصور العلمى القائم على
الاتصال فى مقابل التصور اللاهوتى القائم على الانفصال . وهو تصور
لا يحتاج إلى علة فاعلة خارجية فى حين يحتاج التصور اللاهوتى إلى علة
فاعلة مشخصة .

وبالإضافة إلى التصور الإرادى المشخص والتصور المادى المتصل
هناك تصور إشراقى خالص لكيفية إعادة اقرب إلى الأسطورة منه إلى
الدين أو العالم . إذ تتحرك النفوس والأشخاص بالشرائع بتحريك النبى
والوحي فى كل زمان دائرا على سبعة سبعة حتى ينتهى إلى الدور الآخر
ويدخل زمان القيامة . ترتفع التكاليف ، وتضمحل السنن والشرائع .
وهى وسيلة لبلوغ النفس الإنسانية كمالها درجة العقل وانتهائها به
ووصولها إلى مرتبته . وتلك هى القيامة الكبرى . فتنحل تراكيب الافلاك
والعناصر والمركبات ، وتنشق السماء ، وتتناثر الكواكب ، وتتبدل
الأرض ، وتطوى السماء ، ويحاسب الخلق ، ويتميز الخير من الشر ،
والمطيع من العاصى . وتتصل جزئيات الحق بالنفس الكلى وجزئيات
الباطل بالشيطان المبطل . فمن وقت الحركة إلى وقت السكون هو
المبدأ ، ومن وقت السكون إلى ما لا نهاية له هو الكمال . وفى هذه
الحالة لا يبعث إلا من استطاع بلوغ مراتب الكمال العليا من أولاد آدم
وحدهم دون غيرهم طبقا لقدراتهم على تصفية النفس وتخليد الذات .
وهى نظرية فى الخلود فى العالم عن طريق الكمال يبلغ عليها الطابع
الكونى الإشراقى وليس الطابع النظرى العقلى الخالص (١٢٠٤) . والحقيقة

(٢:٤) الملل ح ٢ ص ١٤٩ - ١٥٠ ، وهو أيضا مذهب الحكماء
المنكرين لحشر الأجساد فى أمر المعاد ، الموافق ص ٣٧٤ ، وقال بعض
الفضلاء : أشرع إنما ورد باثبات الحشر لآدم الآخر وأولاده . ويجوز
تخصيص قوم دون قوم ببعض المجازاة من الثواب والعقوبة لتفاوتهم
فى الكمال والنقص كما للحيوانات العجم ، المرجانى ح ٢ ص ٢٤٨ .

أنه لا بهم كيفية الإعادة وكيف تعود الأرواح الى الأجسام وكأننا في مبحث طبيعى . فإلإعادة تصور انسانى خالص لتجاوز الموت واستمرار الحياة . هى رغبة انسانية وليست حدثا طبيعيا ، مطلب انسانى يفرض نفسه على الطبيعة من كثرة التركيز عليه واقتضاء تحققه والاستجابة له .

فإذا ما تم الانتقال من الإعادة كموضوع عام الى الإعادة كموضوع خاص أى حشر الأجساد ظهر موضوع الزمان . فهل يعاد الزمان باعتباره عرضا ؟ وإذا عاد فهل يعود بأبعاده ، الماضى والحاضر والمستقبل ؟ هل يعود بأعمار الانسان والعالم المتتالية أم فى آخر لحظة فيه ؟ هل يعود الزمان وحدة واحدة أم فى لحظاته المتعاقبة ؟ ويثير موضوع إعادة الزمان اشكال التتابع والتتالى والمراحل والتطور . هل يعود مرة واحدة أم على مراحل ؟ هل يعود دفعة واحدة أم بالتدريج ؟ ان عودة جميع الأزمنة تساعد على الشهادة على الأعمال المتحققة فيها وما وقع فيها من طاعات وآثام . ومع ذلك قد تصعب اعادته نظرا لاجتماع متناقضات مثل الماضى والحاضر والمستقبل فى آن واحد . وهى صعوبة منشؤها قياس الغائب على الشاهد خاصة لو كان الغائب حالة افتراضية لا يمكن تصورها . ولكن الزمان تيار جارف ، وإذا عاد فانه يعود كذلك . أما الزمان المتوقف فانه لا يكون حياة . ربما يكون فقط تعاقب الزمان فى الإعادة أسرع ايقاعا منه فى الدنيا . وينعكس الاشكال نفسه على الحشر كله . هل يتم الحشر دفعة واحدة أم على فترات متعاقبة ؟ (٢٠٥) وبالإضافة الى سؤال الزمان تبرز اشكال الهيئة : هل تكون الإعادة كما كان الحال فى الدنيا أم تكون بصور أخرى متغيرة ، الكافر يزداد قبحا والمؤمن يزداد حسنا ؟ ولكن

(٢٠٥) فى إعادة الزمن قولان : أ — وهو الأرجح أن يعاد جميع أزمنة الأجسام التى مرت عليها فى الدنيا لتشهد للانسان وعليه بما وقع فيها من الطاعات والآثام ب — امتناع اعادته لاجتماع المتناقضات كالماضى والحال والمستقبل . وأجاب القائلون بالاول بأن الإعادة ليست دفعية بل على التدريج حسبما كانت عليه فى الدنيا لكن فى أسرع وقت ، البيجورى د ٢ ص ٧٢ — ٧٣ ، الطيعى ص ٩٣ — ٩٤ ، الكنيسوى د ٢ ص ٢٤٨ .

الحساب لم يتم بعد حتى تتغير الصور . وعودة صور الدنيا ونهبها وقذارتها وأمراضها وبؤسها استمرار للبؤس بعد أن أنهاه موت البائسين كما أنه استمرار لبهاء الاغنياء وكأن الموت لم يكن نهاية للترف ومساواة بالفقراء . وبالتالي يعيش البؤساء في البؤس مرتين كما يحيا الاغنياء في الغنى مرتين (٢٠٦) . ولماذا يكون حساب يوم الميعاد بمقدار خمسين ألف سنة ؟ وما الدافع لتضخيم الحساب ؟ هل يرجع السبب في ذلك الى كثرة العدد ؟ قد يكون الهدف هو الدلالة النفسية اى طيلة الانتظار والاحساس بطول الوقت نظرا لاهمية الحدث فيه (٢٠٧) .

وقد ينكر موضوع الاعادة كله ليس فقط باعتباره كيفية اى استحالة اعادة المعدوم من لا شيء وامكان ذلك بالتجميع والتفريق للاجزاء بل انكار الاعادة من الاساس كموضوع ميتافيزيقى خالص او كموضوع جزئى في انكار حشر الاجساد . ويأتى انكار الاعادة نتيجة لعدة عقائد سابقة منها انكار حدوث العالم . فما دام العالم موجودا قديما وباقيا لم يفن فانه لا يعود . وهو اقرب الى المنطق والاتساق ما دامت الاعادة نتيجة طبيعية للقول بالحدوث والايجاد ومن عدم . فالايجاد من عدم يتلوه طبيعيا الايجاد بعد العدم . اما اذا ثبت حدوث العالم ثم انكرت الاعادة بعد العدم فانه يكون بين النتيجة والمقدمة عدم اتساق ، نطقى . فما دام اثبات الوجود من عدم قد تم فان الاعادة تكون اسهل ، وبالتالي لا يمكن اثبات الحدوث وانكار الاعادة . اما اذا ثبت حدوث العالم واعادة المعدوم فانه

(٢٠٦) اختلف القائلون بأن الاجسام تعاد في الآخرة : هل الذى ابتدئ في الدنيا يعاد في الآخرة أم لا ؟ فعند أكثر المسلمين نعم ، المبتدأ في الدنيا هو المعاد في الآخرة . في حين أن عباد بن سليمان لا يقول ان المعاد هو المبتدأ ولا يقول هو غيره ، مقالات د ١ ص ٥٧ — ٥٨ ، لا تلزم أن تكون اعادته بالتلبس به كما كان في الدنيا . . البيجورى د ٢ ص ٧٢ — ٧٣ .

(٢٠٧) نقر بأن الله يحيى هذه النفوس بعد الموت بيعثهم الله يوما ما كان مقدارهم خمسين ألف سنة للجزاء والثواب وآداء الحقوق ، شرح الفتا ص ٩٢ .

م ٣٢ — النبوة — المعادة

لا يمكن بعد ذلك انكار البعث والقيامة فيما يتعلق بحياة الانسان بعد الموت ابتداء من حياة القبر حتى الثواب والعقاب في الجنة والنار . اذ لا يمكن اثبات الاساس وهو الاعادة وانكار الفرع وهو الحشر ، ولا يمكن اثبات المبدأ العام وانكار احدى حالاته الخاصة . فالغاية من اثبات اليجاد من عدم هي اثبات حشر الاجساد . أما اثبات صدق العالم واثبات الاعادة ثم انكار البعث والقيامة واسقاط الشرائع فانه أيضا يأخذ الوسائل دون الغايات . فالغاية من اثبات حدوث العالم والاعادة هي اثبات حشر الاجساد . والغاية من اثبات حشر الاجساد هي الثواب والعقاب جزاء على الاعمال طبقا لقانون الاستحقاق . والغاية من ذلك كله اقامة الشرائع . فالعقائد النظرية وسائل لتحقيق غايات عملية . والتصورات الدينية انما هي وسائل لافعال خلقية (٢٠٨) . وان اثبات حدوث العالم او قدمه انما موضوعه نظرية الوجود في المقدمات النظرية الاولى . وانما المكان هنا لاثبات اعادة المبعوث وحشر الاجساد او انكارهما .

ويتم انكار الاعادة ضرورة او استدلالا . فالضرورة تقوم على أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال وبالتالي يكون الوجود بعد العدم غير الوجود الذي قبله ولا يكون المعاد هو المبدأ بعينه . وأما الاستدلال فانه يقوم على ثلاث حجج : الاولى ، أن الشيء بعد عدمه نفى محض

(٢٠٨) أنكر الاعادة وحشر الاجساد أربع فرق : ١ - الدهرية المنكرة لحدوث العالم مما أدى الي أنكار الفلاسفة للحشر الجسماني الذي أجمعت عليه الشرائع ب - قوم من الفلاسفة أقروا بحدوث العالم وأنكروا الاعادة بعد العدم ح - فرقة من عبدة الاصنام الذين كانوا في عهد النبي أقروا بحدوث العالم وأنكروا البعث والقيامة والجنة والنار د - فرقة من غلاة الروافض ، المنصورية والجناحية ، أنكروا القيامة والجنة والنار ، وأسقطوا فروض العبادات . وقالوا أن الفرائض والشرعية كناية عن الائمة الذين أمرنا اتباعهم وموالاتهم من أهل البيت ، وإباحوا المحرمات كلها ، وزعموا أن المحرمات المذكورة في القرآن كناية عن قوم أمرنا ببيعض من النواصب كأبي بكر وعمر . وهؤلاء أتباع أبي منصور العجلي وأتباع عبيد بن معاوية بن عبد الله بن جعفر . وقد مضى الكلام على منكري حدوث العالم ، الكلبوي ص ١٦٧ - ١٦٩ .

ولا تبقى هويته أصلاً فلا يعود . والمحكوم عليه متميز عن غيره ، والمميز ثابت غير معدوم . فالمعدوم لا يمكن اصدار الحكم عليه بإعادته لانه . اساسا غير موجود . واصدار الحكم لا يكون الا على موجود متميز . كما أن الحكم بأن المعاد عين الاول يستدعى تميزه حال العدم وهو محال . والثانية أن اعادة المعدوم بتقدير وقوعه لا يتميز عن مثله وبالتالي تبطل الاعادة للشيء الفردي . ولماذا الاعادة بعينها والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا ؟ وفي هذه الحالة لا يتميز العادى من المستأنف ، وتلزم الاثينية بلا امتياز وهو محال . والثالثة ، انه لو أعيد المعدوم لتبت اعادته والاول معه وبالتالي يكون مبتدأ وهو تناقض لان الاعادة ثائية وليست اولا . واذا كان المعاد معادا بجميع عوارضه ومنها الزمان فلا يكون الوقت الاول معادا ثانيا والا كان خلفا .

وقد يأتي الإنكار من أن الاعادة كلها من عمل الوهم وإن الهلاك انما يعلى القابل لكل ممكن وأن ذلك يتطلب اعدام الجنة والنار وانه يستحيل اعادة المعدوم (٢٠٩) . ويستمر انكار الحالة الخاصة وهى حشر

(٢٠٩) ويأتى الإنكار من الضرورة او الاستدلال . فالضرورة تقوم على أن تخلل العدم بين الشيء ونفسه محال بالضرورة فيكون الوجود بعد العدم غير الوجود قبله فلا يكون المعاد هو المبتدأ بعينه . وأما الاستدلال فمثل : أ — الحكم بأن هذا عين الاول يستدعى تميزه في حال العدم وهو محال ب — لو فرضنا اعادته بعينه والله قادر على ايجاد مثله مستأنفا ولنفرضه موجودا حينئذ لا يتميز المعاد من المستأنف ويلزم الاثينية بدون الامتياز وهو محال ج — المعاد معاد يعنى اذا أعيد بجميع عوارضه ومنها الوقت ، والوقت الاول . ، وهذا مبتدأ . وهو خلق ، الموافق ص ٣٧١ — ٣٧٢ واحتج المخالف بأمر : أ — الشيء بعد عدمه نفى محض ، ولا تبقى هويته أصلاً فلا يعود لان المحكوم عليه متميز عن غيره ، والمميز ثابت ب — بتقدير الوقوع لا يتميز عن مثله وهو باطل ج — لو أعيد لاعيد وقته الاول معه ، ويلزم أن يكون مبتدأ وهو تناقض ، المحصل ص ١٦٩ — ١٧٠ ، المعالم ص ١٢٨ — ١٢٩ ، الطوالع ص ٢١٤ ، المطالع ص ٢١٤ — ٢١٦ حجج انكار الاعادة : أ — كل ذلك في مجرد الوهم ب — أن الهلاك بمعنى القابل لكل ممكن ج — اعدام الجنة والنار د — استحالة اعادة المعدوم ، الطبعي ص ٦٥ — ٦٦ .

الاجساد بحجج جديدة مستمدة من حجج المبدأ العام وذلك مثل قدم العالم وبالتالي يستحيل الحشر أو أن الجنة والنار أما في هذا العالم أو في عالم آخر . وإذا كانتا في هذا العالم فاما أن تكونا في عالم الافلاك أو في عالم العناصر ، والاول ليس فيه فساد ولا فناء ولا أثم وبالتالي لا إعادة له لانه باقى ، والثانى يوجب التناسخ . ويستحيل في عالم آخر لانه لا وجود للشكل الكرى خارج العالم . وقد تكون الحجج أكثر حسية بعيدة عن موضوع العالم . مثل لو أكل انسان انسانا وأصبح المأكول جزءا من الآكل فكيف يعود المأكول ؟ وهل اذا عاد الآكل يعود المأكول ضرورة ؟ وهل يكون المأكول اذا عاد فردا مشخصا ؟ وإذا كان القصد من الحشر الايلام أو الالذاذ ، غالايلام لا يصح من الحكيم والالذاذ باطل لورود العقاب (٢١٠) . والحقيقة أنها في معظمها حجج صورية طبيعية ميتافيزيقية لانكار يرد عليها أما بحجج مثلها أو بحجج أخرى تعتمد على التجربة الانسانية . فالإعادة أسهل من الابتداء ، والقادر على الاول قادر على الثانى بطريق الاولى . وقد يؤدي انكار الاعادة وحشر الاجساد الى القول بوجود أبعاد وامتدادات لا متناهية لضرورة وجود أجسام لا تتناهى وبالتالي القول بقدم العالم مما ينافى القول بالحدوث وهو ما يحيل الى نظرية الوجود من جديد فى المقدمات النظرية الاولى . ولكن قد تؤول الاعادة مع حشر الأجساد بأن الغاية منها ليست العقيدة النظرية التى تطابق واقعة مادية يمكن معرفتها بالعلمين الطبيعى أو الإلهى بل الغاية

(٢١٠) حجج المنكرين لحشر الاجساد : ا — لو أكل انسان انسانا بحيث يصبح المأكول جزءا من الآكل . ب — الحشر اما لا يفرض وهو عبث أو لفرض يعود الى الله وهو منزه أو الى العبد وهو اما الايلام وهو محال لقبحه واما الالذاذ وهو باطل ، المواقف ص ٣٧٠ — ٣٧٢ ، حجج المعارضين : ا — العالم أبدى فالقول بالحشر محال ب — الجنة والنار اما فى هذا العالم أو فى عالم آخر ، فى هذا العالم فى عالم الافلاك أو فى عالم العناصر . والاول ليس فيه فساد ولا خرم ولا ألم والثانى يسوجب التناسخ . ويستحيل فى عالم آخر لانه لا وجود لشكل كروى خارج العالم . ج — اذا أكل انسان انسانا . د — القصد منه الايلام أو الالذاذ : والاول لا يصح من الحكيم والثانى باطل ، المحصل ص ١٧٠ — ١٧١ ، المطالع ص ٢١٥ — ٢١٦ .

منها عملية صرفة . فالإعادة وحشر الأجساد الغاية منها الترغيب والترهيب وحث الناس في حياتهم على العدل وإبعادهم عن الظلم حتى يصلح حالهم في الدنيا . وتأويل أمور المعاد على هذا النحو مثل تأويل الصفات . فالغاية من العقليات والسبعيات واحدة وهي توجيه النفس في الدنيا وليس أعدادهم للآخرة . أما حجة الاحتياط فهي رهان على الحشر حتى إن خسر الإنسان في حالة عدم وقوعه لا يخسر شيئا وإن كسب في حالة وقوعه فإنه يكسب كل شيء . وهناك نكون الحياة مقاهرة والعقائد رهانا الغاية منها أيضا المكسب العلى في الدنيا . فحساب الآخرة إنما يتم تحصيله في الدنيا . فلا وجود ليقين نظرى في أمور المعاد إنما اليقين عملى خالص (٢١١) . وكان القرآن من قبل قد جادل المنكرين

(٢١١) أما الكلام على من أقر بالحدوث وأنكر الإعادة فوجب الاستدلال عليه بأن يقاس الإعادة على الابتداء فإن القادر على إيجاد الشيء عن العدم ابتداء يكون قادرا على أعادته أولى إذا لم يحققه العجز أصلا ، الأصول ص ٢٣ — ٢٣٣ ، يعيد أول الخلق في الآخرة مثل الذى بدأنه في أول الخلق في الدنيا كونها إيجادا من العدم ردا على الفلاسفة الذين أنكروا حشر الأجساد . إنكار الفلاسفة واستحالة الإعادة تفضي الى القول بوجود أبعاد وامتدادات لا تنتهى لضرورة وجود أجسام لا تنتهى ، الأصل القول بالقدم واستحالة سبق ما تجدد من الأبدان بالعدم « وما ورد به السمع من حشرها وأحكام معادها فإنها كان ذلك لأجل الترغيب والترهيب بما يفهمونه ويعقلونه لأجل صلاح نظامهم والأغلات من تأويل على نحو تأويل أخبار الصفات وما ورد فيها من الآيات جميعا بين قضيات العقول وما ورد به الشرع المنقول » ، الغاية ص ٢٩٢ ، الاحتياط في الإيمان بالمعاد واجب إذ الإنسان مشترك بين الخنافس والديدان والكلاب ! وقد قيل شعرا :

قال المنجم والطبيب كلاهما لن يحشر الاموات قلت اليكما
ان صح قولكما فليست بخاسر أو صح قولى فالخسار عليكما
الاعتقاد بالمعاد على وجه الاحتياط صحيح في مقام الاعتماد لان العلم
اليقيني لا بد للمجهود والحكم الجزئى للمقلد ، والحكمة في بطلان الباطل .
فالدنيا دار ابتلاء واختبار يتلقى فيها المثبت جزاءه والمسيء عقابه ،
شرح الفقه ص ٩٢ — ٩٣ ، أما وصول بسكال الى مثل هذا الرهان
=

للحشر كما يجادل المتكلمون الفلاسفة وبالتالي دخل الموضوع في علم العقائد من مناقشتين تاريخيتين الاولى في بداية الحضارة في أصل الوحي ، والثانية بعد اكتمالها (٢١٢) .

٣ — البعث :

ثم تتحدد المسألة أكثر فأكثر وتتحول من مجرد مسألة ميتافيزيقية ، إعادة المعدوم بوجه عام الى حشر الاجساد بوجه خاص الى موضوع البعث الذي يجمع بين العام والخاص . غنى إعادة المعدوم الاولوية للفعل وللقدره الالهية في حين أنه في البعث الاولوية للشيء . والبعث والنشور معنى واحد وهو الاخراج من القبور . وحشر الاجساد يعنى سوقها الى الموقف المسمى بالحشر بعد بعثهم من القبور المسمى بالنشر . فهي كلها معانى متقاربة والخلاف بينها في التوقيت أى في وقت الحدث . فالبعث والنشر أولا ثم الحشر ثانيا . الاول الخروج من القبور والثانى الوصول الى الموقف . والمهم هو عموم البعث وليس بعث فرد بعينه لانها قضية مبدأ وليست قضية شخص (٢١٣) . ويتم البعث عن طريق تجميع الأجزاء

=
فموضوعه القسم الثانى من « التراث والتجديد » ، موقفنا من التراث الغربى ، الجزء الرابع ، العصور الحديثة (القرنان السابع عشر والثامن عشر) .

• (٢١٢) الحصون ص ٩٠ — ٩١ .

(٢١٣) عند أصحاب الحديث وأهل السنة البعث بعد الموت حق ، مثالات ح ١ ص ٣٢٢ ، الإبانة ص ١٠ ، النسفية ص ١١٢ ، الاعتقاد عليه يقول آمنت . . والبعث بعد الموت ، الفقه ص ١٢ ، وان سبحانه يعبد العباد ويحيى الاموات ، الانصاف ص ٢٨ ، اثبات البعث والنشور ، الفرق ص ٣١٣ ، اثبات البعث بعد الموت ، الفقه ص ١٨٤ ، الساعة آتية لا ريب فيها ، والله يبعث من فى القبور ، الإبانة ص ٩ ، يعيد الله فى الآخرة الناس وسائر الحيوانات التى ماتت فى الدنيا خلاف من قال انما يعيد الناس دون الاحياء ، الفرق ص ٣٤٨ ، الايهان بالبعث ،

الاصلية من أول العمر الى آخره حتى ولو قدمت . وينم البعث ابتداء من العظم بعد أن يتحلل اللحم وتلكه الديدان . غالعظام هى التى تحيا يوم القيامة كما انها ما يخلق قبل أن يكسوه اللحم (٢١٤) . والحشر على أربعة أنواع : اثنان فى الدنيا واثنان فى الآخرة . غفى الدنيا اخراج اليهود من جزيرة العرب الى الشام ، وسوق النار التى تخرج من أرض مدن باليمن للكفار وغيرهم من كل حى قرب قيام الساعة الى المحشر فتثيب معهم وتقل معهم فتدور الدنيا كلها وتطير ، ولها دوى كدوى الرعد القاصف وحكمتها الامتحان والاختبار . من علم أنها مرسله من عند الله وانساق معها سلم منها ومن لم يكن كذلك أحرقتة وأكلته . وبعد سوقها لهم الى المحشر يهوتون بالنفخة الاولى بعد مدة . هذان النوعان فى الدنيا . وواضح فى المكان الأول هو المعنى الحرفى للحشر أى اخراج الناس من مكان الى مكان مثل اخراج اليهود من الجزيرة العربية أحد أهداف

الحصون ص ٨٦ ، المسائل ص ٣٧٩ — ٣٨٠ ، يعنى البعث الاعادة بعد فناء هيئة البداية وليس بعث الانبياء الى الخلق . الايمان بالحشر من ضرورات الدين ، وانكاره كفر باليقين ، شرح الفقه ص ١٢ — ١٣ ، البعث عودة الحياة الى الابدان والنشور الخروج من القبور ، المطيعى ص ٧٥ — ٧٦ ، ومن أنكر بعث رجل بعينه لا يكفر لان الآية فى عموم البعث ، الدر ص ١٦٦ ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، عبد السلام ص ١٣٧ — ١٣٨ ، وقد قيل شعرا :

سؤالنا مثل عذاب القبر نعيمه واجب كبعث الحشر
الجوهرة د ٢ ص ٦٧ — ٧٠ .

(٢١٤) البعث هو أن يبعث الله الموتى من القبور بأن يجمع اجزاءهم الاصلية ويعيد اليها الارواح ، بعث الناس للحشر عبارة عن احياء الموتى واخراجهم من قبورهم بعد جمع الاجزاء الاصلية ، والحشر سوقهم جميعا الى الموقف ، البيجورى د ٢ ص ٧٠ — ٧١ ، وقد قيل شعرا :

وقل يعاد الجسم بالتوفيق ، عن عدم وقيل عن تفريق
محضين لكن ذا الخلاف خصا بالانبياء ومن عليهم نصا
الجوهرة د ٢ ص ٧١ — ٧٢ ، البيجورى د ٢ ص ٧١ — ٧٢ ، عبد السلام
ص ١٣٨ — ١٣٩ ، المطيعى ص ٦٦ ، الفصل د ٤ ص ٩٩ — ١٠١ .

الاسلام السياسى الاولى ثم اخراج الكفار بالنار من مدن اليمن خارج الجزيرة الى يوم القيامة . من تعرف عليها سلم منها ، ومن لم يعرفها احترق بها . وهذا النوعان يدلان على أن النوعين الآخرين انما هما امتداد لحشر الدنيا في الآخرة قياسا للغائب على الشاهد . أما نوعا الآخرة فهما البعث والخروج من الارض الى يوم الحشر ركباً أو ماشياً أو منكفئاً على وجهه وصرف الناس من الموقف الى الجنة والنار . الاول يبدأ من الارض خارجاً عنها . وصور الخروج تطابق نوع الاعمال ، افضلها الراكب واقلها الماشى وآخرها المنكفى على الوجه . الراكب هو التقى ، والماشى على رجليه هو قليل العمل والمنكب على وجهه هو الكافر . الركوب دلالة العظمة ، والمشى للرجل العادى ، والانكفاء على الوجه علامة الذل والمهانة . والثانى حشر الناس من الموقف قبل الحساب الى الجنة أو النار بعد الحساب . وقد فصل الصوفية أنواع الحشر واعتمد علم اصول الدين فى هذا الموضوع على خيالات التصوف (٢١٥) . ويكون البعث بالاجساد والارواح معا وليس بالاجساد وحدها لان الاجساد لا تحيا الا بغودة الارواح اليها ، وليس بالارواح وحدها لان الثواب والعقاب للاجساد والارواح معا . والبعث غير التناسخ ، ففى التناسخ تعود الارواح الى اجساد مختلفة فى الدنيا ، الروح الحسنة فى قالب حسن والروح السيئة فى قالب سىء أى انتقال الروح من بدن الى بدن مخالف للاول دون ما جنة أو نار فى حين أن البعث هو عود الروح الى الاجزاء الاصلية من أول العمر الى آخره (٢١٦) . ويبدأ الحشر بأنواعه

(٢١٥) عدد ابن عربى عشرات من الحشر طبقاً لتجاربه الصوفية ، البيجورى د ٢ ص ٧٠ - ٧١ ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، عبد السلام ص ١٣٧ - ١٣٨ .

(٢١٦) فى بيان ما يعاد من الاجسام والارواح : ا - عند اليهود السامرة اعادة الاجسام والارواح ورد الاجساد الى الارواح ب - انتحرت الحلولية وأكثر النصارى اعادة الاجسام والثواب والعقاب للارواح د - وعند أهل التناسخ اعادة بكرور الارواح فى اجساد مختلفة

الاربعة من مكان معين هو القدس المبجلة ، التى لم يعصر الله أحد عليها وهى غير القدس المدينة الارضية . هذا من حيث المكان . أما من حيث الزمان فبيدا بالنفخة الثانية وهى نفخة البعث اذ تجتمع الارواح فى الصور ونفخها ثقبوب بعددها تخرج الارواح الى أجسادها غلا تخطىء روح جسدها . أما النفخة الاولى ، نفخ اسرافيل فى الصور النفخة الاولى ، فعندها قد تفنى النفس ، وقد لا تفنى . انما لا خلاف فى بقائها بعد النفخة الاولى بعد فناء الجسم حتى الانبياء والملائكة الاربعة الرؤساء والحوار العين وموسى . النفخة الاولى اذن فناء الارواح كلية ، ما بقى منها قبل موت أجسادها أو ما بقى منها بعد موت أجسادها . والنفخة الثانية بعث الارواح من ثقبوب الصور بعددها وكأن الصور بها آلاف الملايين من الثقبوب . ماذا يكون طوله اذن ؟ وهل وظيفة الصور اصدار الصوت أم بعث الارواح ؟ هل هو آلة سمعية أم آلة بصرية ؟ المهم فى النفختين أن البعث يتم فى الزمان ، وما بين النفختين أربعون عاما ! ولكن بحساب من ؟ بحساب الدنيا أم بحساب الآخرة (٢١٧) ؟ وكيف يكون مصنوعا من

فى الدنيا وأن كل روح احسنت فى قلبها أعيدت فى قالب حسن ، والعكس بالعكس . أرواح الحيات والعقارب كانت قد أساءت فى بعض التوالد، الاصول ص ٢٣٥ — ٢٣٦ ، والبعث غير التناسخ فالتناسخ انتقال الروح من البدن الى بدن مخالف للاول وهو قائم على أنكار الجنة والنار وسائر أمور المعاد فى حين أن المعاد هو للأجزاء الاصلية من أول العبر الى آخره ، شرح الفقه ص ١٢ — ١٣ ، التفتازانى ص ١١٤ — ١١٥ ، الاسفراينى ص ١١٤ . ١١٥ .

(٢١٧) ينفخ فى الصور النفخة الاولى فيموت أهل الارض والسموات . والصور هو شئ كالقرن ، كبير جدا ينفخ فيه اسرافيل أحد كبار الملائكة . ثم بعد مضى زمان طويل والخلائق موتى ينفخ مرة أخرى فيبعث الله الموتى من قبورهم ويحشرهم الى الموقف ، الحصون ص ٨٥ ، النفخة الثانية بداية الحساب فى الصور . وهو قرن من نور كل ثقب فيه كعرض السماء والارض ، العقباوى ص ٥٧ — ٥٨ ، وقد قيل شعرا :

وفى فناء النفس لدى النفخ اختلف واستظهر السبكي بقاها الذى عرف
الجوهرة ح ٢ ص ٦٢ — ٦٣ ، عبد السلام ص ١٣٢ — ١٣٣ .

نار ، يلاقى من نفس العذاب الذى سببه للآخرين . واذا كان مقبلا على الشهوات واللذات مانعا حق الله من امواله فانه يخرج أشد ننتا من الجيف وكأنه اكل في بطنه نارا وسعيرا . واذا كان من اهل الكبر والعجب والخيلاء فانه يخرج لابسا جبة سابغة من قطران لاصقة بجلده اذلالا له وكسرا لنفسه وقلبا لدنياه في آخرته (٢١٨) .

ولكن ، هل سيبقى المكفون وحدهم العقلاء البالغون أم سيعت غيرهم من المجانين والصباين ؟ ولم يبعثون اذا كانوا لا بحاسبون ؟ وفي أية صنورة يخرجون وهم غير مكلفين ولا ينطبق عليهم قانون الاستحقاق ؟ هل يبعث الملائكة وهم غير مكلفين أيضا وان كانوا يحيون ويموتون ؟ وكيف يموتون ولا أجساد لهم ؟ ما رسالاتهم وهل يقضون في أدائها حتى يستحقوا الثواب والعقاب ؟ وهل لهم عقل وحسرية وإرادة حتى يعقلوا ثم يعترضون كما فعل إبليس ؟ وهل يحشر الجن والشياطين ؟ من هم أنبيائهم ورسولهم وما هى رسالاتهم التى أرسلت اليهم وهل لهم عقل واستطاعة على الفعل حتى يكونوا محاسبين ؟ هل تبعث البهائم والحشرات والطيور ؟ هل تبعث الوجوش الكاسرة والحيوانات المفترسة ؟ من هم رسولهم وأنبيائهم وما جوهر رسالاتهم ؟ وهل لديهم عقل ورؤية أو قدرة واستطاعة على الفعل ؟ وماذا عن السقط الذى تتم أعضائه. ولم ير النور بعد ولكن دخلت فيه الروح ؟ هل هو مسؤول بالغ عاقل حتى تعاد اليه الحياة ويبعث ويوقف يوم الحشر انتظارا للحساب ؟ ولكن هل تقاس الامور الاخرية على الامور الدنيوية ؟ اذا كان الصبية والاطفال والمجانين والسقط كل ذلك غير مكلف في الدنيا ألا ترد اليه الروح في الآخرة لما كانت الآخرة هى دار الحياة والبقاء ؟ واذا كان السقط الذى دخلت فيه الروح قبل أن يرى الدنيا يرد في الآخرة في مثل اهل الجنة طولا وعرضا ، وبهاء وجمالا ، ألا يكون ذلك استحقاقا وبالتالى يتساوى مع اهل الاستحقاق على الاعمال ؟ والحقيقة ان كل هذه

نور والنور ليس مادة تكون بها تقوب ويمسك بها انسان وينفخ فيها بغمه ؟ وكيف يكون عرضها ما بين السموات والارض ؟ وماذا يكون طول اسرافيل وعرضه وهو الذى يمسك بنا بيديه ويحرك على تقوبها أصابعه ؟ وهل الروح تحتاج الى مثل هذه الضخامة أم أن كل تضخيم هو تشخيص لمدى الهول الذى يلاقيه الانسان بعد الموت وما ينتظره من حساب ؟

ثم يبدأ الخروج من الارض والحشر الى الموقف . ولكن من هو اول من تنشق عنه الارض ؟ بطبيعة الحال هو النبى . كما أنه هو اول داخل الى الجنة وبعده نوح . ولماذا نوح دون موسى أو عيسى ؟ الا تقول كل أمة عن نبيها أنه اول من يخرج الى الحشر واول من يدخل الى الجنة ؟ ولماذا يرد بعده الصحابى ، أبو بكر قبل باقى الانبياء ؟ ولماذا لا يأتى عمر بعد أبى بكر قبل الانبياء وفضل عمر ورؤيته يشهد بها الجميع ، وما زالت حتى الآن قدوة ونبراسا على الجراءة على الواقع والدفاع عن مصالح الناس ونموذج الحاكم ؟ أليست هذه المقاضلة اسقاطا فى الدنيا على الآخرة طبقا لتصور المجتمع لافضلية الانبياء وترتيب الصحابة ؟ ويكون الحشر فى صور مختلفة حسب الاعمال . فاذا كان الانسان زانيا فانه يخرج فى صورة قرد ربما لأن الحياة الجنسية للقرود حياة المشاع ، مؤخرتهم ظاهرة ، حمراء مكورة تدل على العرى وعدم الحياء . وهو مصدر التهكم الانسانى عندما يوصف انسان بأنه قرد . واذا كان من آكل النسحق والمكس فانه يحشر فى صورة خنزير لما كان الخنزير آكل القذارات والافساخ . واذا كان جائرا فى الحكم فانه يحشر اعمى نظرا لأن الجور عماء والظلم فقدان للبصيرة والرؤية . واذا كان معجبا بعمله فانه يخرج أصم أبكم حتى لا يستمر فى الاعجاب فلا يتحدث بثناء النفس ولا يسمع ثناء الآخرين ، وكأن نعمته فى الدنيا قد حرم منها فى الآخرة . واذا كان واعظا بسوء ، منافقا ، تخالف أفعاله أقواله فانه يحشر ماضعا لسانه ، مدليا على صدره ، يسيل القيح من فمه جزاء له على لؤكه بالكلام دون اتمامه بالاعمال . واذا كان مؤذيا لجيرانه فانه يخرج مقطوع الايدي والارجل جزاء له على سعيه بالسوء واستعماله الاطراف للاذى . واذا كان نساعيا بالناس الى السلطان فانه يخرج مصلوبا على جذوع من

الصور انسانية خالصة تقوم على قياس الغائب على الشاهد خاصة في صور الحشر وطريقة الوصول الى المحشر وفي تصور الاطفال في الجنان والحشرات في دورات المياه (٢١٩) .

نكما أن الموت قد لا يكون مجرد حادثة طبيعية بتوقف وظائف الحياة بل يكون موثا شعوريا فكم من الناس أحياء وهم أموات وكم من الناس أموات وهم أحياء فكذلك قد لا يكون البعث واقعة مادية تتحرك فيها الجبال، وتموج فيها البحار وتخرج لها الاجساد بل يكون البعث هو بعث الحزب ، وبعث الامة ، وبعث الروح . فهو واقعة شعورية تمثل لحظة اليقظة في الحياة في مقابل لحظة الموت والسكون . ولذلك كانت مشاهد البعث كلها حياة وحركة . يعنى البعث استتار الحياة وان الموت بما هو الا حالة عارضة . لذلك أثر كثير من الادباء تبسميتهم رواياتهم « البعث » . وهو الاسم المفضل عند جميع رواد النهضة الحضارية لدى كل شعب وعند كل امة .

(٢١٩) الله كما يحيى العقلاء يحيى المجانين والصبيان والنجن والشياطين والبهائم والحشرات والطيور للاخبار الواردة في ذلك . وأما السقط الذى لم تتم أعضاؤه هل يحشر ؟ اذا نفخ فيه الروح يحشر عند أبى حنيفة والا فلا وهو المذهب المختار أى الحشر المركب من الروح والجسد . اذا استبان بعد خلقه يحشر . وهذا حكم فقهي تترتب عليه بعض الامور الدنيوية ولا تقاس عليه الاحوال الآخروية ، شرح النفقه ص ١٢ — ١٣ ، لا فرق في ذلك بين من يجازى من الانس والجن والملك وبين من لا يجازى كالبهائم والوحوش . ذهب طائفة الى انه لا يحشر الا من يجازى . وأما السقط الذى لم يتم ستة أشهر فان أتى بعد نفخ الروح فيه أعيد بروحه ويدخل الجنة في الجمال والطول كأهلها . وان ألقى قبل نفخ الروح كان كسائر الاجسام التى لا روح فيها كالحجر فيحشر ثم يصير ترابا ، البيجورى ح ٢ ص ٧٠ — ٧١ ، شرح الخريدة ص ٥٣ ، عبد السلام ص ١٣٧ — ١٣٨ ، في بيان ما تعاد من الحيوانات : ورد الخبر باعادة البهائم واقتصاص بعضها من بعض . وهذا جائز في العقل غير واجب . ان أعادها الله جاز أن ينيتها بعد الاعادة وأن يجعلها ترابا فيقول الكافر يا ليتنى كنت ترابا ، وهو ابليس . وعند أبى كده من القدرية الحيوانات الحسنة التى فيها منافع الدنيا تعاد الى الجنة والمؤذية قبيحة المنظر الى جهنم ، الاصول ص ٢٣٥ — ٢٣٧ ، وعند ابن عمران ، الحيوانات سوى بنى آدم لا حشر لها ، الدرر ص ١٦٦ .

٤ - المعاد الروحاني .

وفي مقابل رجعة الاهوات والمعاد الجسماني والبعث ، وكلها تتطلب إعادة الحياة الى الجسد مما ينسب صعوبات نظرية ومشاكل يصعب حلها ، يأتي المعاد الروحاني واضعا حدا لهذه الصعوبات ومستبعدا معظم الاشكاليات مستغنيا عن الجسد كلية فالمعاد للارواح وحدها . وهي التي تستل الثواب أو العقاب . ولكن استبعاد اشكاليات احياء الجسد أوقع في اشكاليات أخرى بالنسبة للروح فإذا كانت الاعادة ممكنة بشكل ما فماذا تعنى الروح في المعاد الروحاني ؟

١ - ماذا تعنى الروح ؟ التصورات تتفاوت بين التصورات المادية والتصورات الروحية . فقد تكون الروح جسما لطيفا شفافا ينتشر في البدن ويتشابه معه ، يصعد ويهبط ، ويعرج ويرد الى البرزخ . وهو جسم ذو صورة وشكل وهيئة لا في الظلمة والكثافة والرفة واللطافة ، فالمصورة اقرب الى طبيعة الروح من المادة ، والشكل انسب لها من الثقل والوزن . والهيئة أكثر ملاءمة لها من الكثافة والظلمة . وان الروح والعروج به في حواصل طيور خضر الى الجنة والهبوط به الى سحيق النار يدل على ان الروح جسم . كما ان اقبال بعضها في يوم « الست بربكم » بوجهها والبعض الآخر بظهرها دليل آخر على انه جسم . الروح هنا صورة الجسم أو هيئته لما كانت الصورة هي مبدأ التفرد للجسم والتعين للمادة . ولكن يظل الأشكال قائما : هل الروح جسم ؟ وما صلته بالبدن ؟ هل هما متحدان مادامت الروح جسما أم متجايزان ؟ وما وجه التمايز ؟ قد تكون اقرب الى الاتحاد كما هو الحال عند المتكلمين أو اقرب الى التمايز كما هو الحال عند الحكماء . ولكن لا يوجد مكان للروح في الجسد والا اذا قطع عضو في حيوان قطع غضو في الروح . وذلك لان لطافتها تقتضي سرعة انجذابها من العضو المقطوع قبل انفصاله . وإذا كانت بالجسم هل تكون بالبدن أو القلب ؟ ولماذا لا تكون في الدماغ وهو آخر ما يربط من جسد الانسان اذ تصعد الروح من القدمين الى الرأس ؟ قد يكون اتصال

بعضها تنجزيا أى دفعة واحدة والبعض الآخر تدريجيا ، الاول بالظفرة والثانى بالتطور ، الاول بالخلق والثانى بالطبيعة . وقد تظهر الحياة فى الجسد عادة وليس بعلامسة الروح له . وبالتالي تكون الروح علة مقارنة وليست علة فاعلة (٢٢٠) . وقد ظهر هذا التصور المادى للروح فى اطار التصورات المادية القديمة التى انتشرت فى البيئة الحضارية . فقد كانت الروح جسما ماديا يوصف بالطول والعرض والعمق . وهو تصور طبيعى صرف لا يدخل فى الاعتبار صلتها بالبدن . وقد تكون لها صفة

(٢٢٠) مذهب اهل السنة من المتكلمين والمحدثين والفقهاء والصوفية ان الروح جسم لطيف شبك بالاجسام الكثيفة اشتباك الماء بالعود الاخضر (الجوينى) . فهى توصف بالهبوط والعروج والتردد فى البرزخ أى أنها جسم وصورة فى الشكل والهيئة لا فى الظلمة والكثافة والرقّة واللطافة ، عبد السلام ص ١٣٣ — ١٣٤ ، الروح جسم ، تصور الجسد فى الشكل والهيئة ، ذو جسم ويدين ورجلين وعينين ورأس . يرفع الروح ويهبط به فى حواصل طيور خضر الى الجنة ويهبط به الى سحيق من الكفرة دلالة على أنها جسم لطيف ، الارشاد ص ٢٧٧ ، البيجورى ج ٢ ص ٦٠ ، وعند جماعة من اهل السنة الروح جوهر سارية فى البدن كسريان ماء الورد فى الورد . خلق الروح بالامر التنجيزى وللبعض الآخر بالوصف التدريجى . شرح الفقه ص ٩٢ — ٩٣ ، وفى مقارنة ذلك ببرجسون (الامر التنجيزى) ودارون (الوصف التدريجى) ينظر القسم الثانى من «التراث والتجديد» ، موقفنا من التراث الغربى الجزء الخامس ، «العصور الحديثة» . وقد قيل فى العقائد المتأخرة شعرا :

ولا تخض فى السروح اذا ما وردا نص من الشارع لكن وجدا
لسالك هى صورة للجسد فحسبك النص بهذا السند
الجوهرة ج ٢ ص ٦٤ — ٦٦ ، لكل انسان روح جرت عادة الله أنها اذا كانت فى جسده كان حيا واذا فارقتة لحقه الموت ، الحصون ص ٨٦ ، أجرى الله العادة بأن يخلق الحياة ما استمرت هى فى الجسد فاذا فارقتة توفت الموت الحياة . الحياة للروح بمنزلة الشعاع من الشمس . فان الله أجرى العادة بأن يخلق النور والضياء فى العالم مادامت الشمس طالعة كذلك يخلق الحياة للبدن مادامت الروح فيه ثابتة . والى هذا مال مشايخ الصوفية ، شرح الفقه ص ٩٢ — ٩٣ ، وعند أرسطو لما كان كل مركب جسما فالروح جسم ، المحصل ص ١٦٥ .

الحد والنهائية وبالتالي لا تفارق البدن عند الموت ومن ثم لا تميز الحيوان في شيء (٢٢١) .

وقد يتحدد الروح بالنفس ويكون هو مصدر الحياة ومبدؤها . ولا يختلف في هذه الحالة أيضا عن الجسد أو أحد عناصره مثل الدم أو المزاج وهو اجتماع العناصر الأربعة في معنى خامس ، أو الحرارة الغريزية أو الأبخرة المتصاعدة إلى الدماغ والذي يتولد من حركة الدم في الشرايين والأوردة التي بها حياة كل حيوان . ولا تختص بنوع الإنسان وحده ، وهو موضوع علم التشريح (٢٢٢) . ولكن تظل الروح جسما

(٢٢١) في الثنوية المانوية النفس معنى موجود ذات حدود وأركان وطول وعرض وعمق وأنها غير مفارقة في هذا العالم لغيرها مما يجري عليه حكم الطول والعرض والعمق ، فكل واحد منهما يجمعها صفة الحد والنهائية ، وعند الديصانية الروح لها صفة الحد والنهائية إلا أنها غير مفارقة لغيرها مما لا يجوز أن يكون موصوفا بصفة الحيوان ، مقالات ج ٢ ص ٢٩ . وكذلك الحال عند أبي بكر الأصم الذي قال : لا أدري ما الروح . ولم يثبت شيئا إلا الجسد ، الفصل ج ٤ ص ٩٠ — ٩١ .

(٢٢٢) اختلف الناس في الروح والنفس والحياة : هل الروح هي الحياة أو غيرها ؟ هل الروح جسم أم لا ؟ عند النظام الروح جسم وهي النفس ، حتى بنفسه . الحياة والقوة ليست معنى غير الحي القوى . والروح في هذا البدن على جهة أن البدن آفة عليه وباعث له على الاختيار . ولو خُلع منه لكانت أفعاله على التولد والاضطرار ، مقالات ج ٢ ص ٢٧ ، الروح من جنس واحد ، وأن سائر الأجسام من الألوان والطعوم والأرايح آفة عليها (رواية ابن الراوندي) . ويدافع الخياط بأن الأجسام آفة عليها في الدنيا التي هي دار بلوى واختبار ومحن حتى يصح فيها الاختيار ، الانتصار ص ٣٦ — ٣٧ ، وعند الجبائي الروح جسم وهي غير الحياة ، فالحياة عرض . ويعقل بقول أهل اللغة خرجت روح الإنسان . فالروح لا تجوز عليها الأغراض : وعند الأصم الحياة والروح جسد . النفس هي البدن بعينه . وسمى كذلك على جهة البيان والتأكيد لحقيقة الشيء لا على أنه معنى غير البدن . الروح هو الدم الصافي الخالص من الكدر والعفونات وكذلك القوة . وعند أصحاب الطبائع الحياة هي الروح والحياة هي الحرارة الغريزية . الروح اعتدال الطبائع الأربع أو معتدل ، ولا يوجد في الدنيا إلا الطبائع الأربعة ، الروح معنى خامس غير الطبائع الأربع أي أن الروح أعمالها طباع عند البعض واختيار عند البعض

والحياة عرضا لها . ومع ذلك تظهر بدايات التمرد على هذا التصور حين اعتبار البدن آفة على الروح وباعثا على الاختيار وكان الروح تتململ من وجودها في البدن وتتمرد عليه وتبغى التمايز عنه والاستقلال منه والخروج عليه . ولو خلص الروح من البدن لكانت كل أفعاله على التولد والاضطرار . وقد تصبح النفس معنى بين الجسم والجوهر حتى يمكن الجمع بين التصويرين المادى والروحى . وقد يحدث التمايز بين النفس والروح ، وبين الروح والحياة . فالحياة عرض . وفي هذه الحالة يكون النوم سلبوب النفس والروح دون الحياة . ولكن هل النفس عرض للجسم ، آلة يستعين بها على الفعل ؟ هل هناك روحان في كل جسد ، روح اليقظة تغيب عند النوم وروح الحياة التى تفارقه معبد الموت ، فالموت موتتان ، موتة عند النوم وموتة عند الموت ؟ وقد ارتبط هذا التصور المادى النسبى ، الروح باعتباره نفسا وحياة وعرضا ، بالبيئة الحضارية القديمة بعد عرضها على العقل والسمع وإيجاد بعض المشروعية لها خاصة وأنها تجمع بين المطلبين العلمى والدينى ، العقلى والسمعى (٢٢٣) . وقد تكون جوهر متعلقا بالبدن غير داخل فيه ولا

الآخر ، مقالات ج ٢ ص ٢٨ ، وعند جعفر بن مبشر النفس جوهر ليس هو هذا الجسم . وليس بجسم ولكنه معنى بين الجوهر والجسم ، وعند جعفر بن حرب النفس عرض في الجسم ، أحد الآلات التى يستعين بها الإنسان على الفعل كالصحة والسلامة وما أشبهها وأنها غير موصوفة بشيء من صفات الجوهر والاجسام ، الروح عرض ، وعند أبى الهذيل النفس معنى غير الروح ، والروح غير الحياة ، والحياة عرض . والإنسان قد يكون في حال نومه سلبوب النفس والروح دون الحياة « الله يتوفى الانفس حين موتها والتى لم تمت في منامها » (٣٩ : ٤٢) ، مقالات ج ٢ ص ٢٧ — ٢٩ .

(٢٢٣) وذلك مثل تعريف أرسططاليس . فالمعنى مرتفع عن الوقوع تحت التدبير والنشوء والبلى غير دائمة . ، وأنها جوهر بسيط منبث في العالم كله من الحيوان على جهة الاعمال له والتدبير لانه لا تجوز عليه صفة ثلثة ولا كثرة وهى على ما وصفت من انبساطها في هذا العالم غير منقسمة الذات والبنية وأنها في كل حيوان العالم بمعنى واحد لا غير ، مقالات ج ٢ ص ٢٨ .

خارج عنه ولا تكون جسما ولا عرضا . وهو أيضا تصور متوسط بين المادى والروحى ، لا يبعد عن المادى ولا يصل الى الروحى (٢٢٤) . وفي وسط هذه التصورات للروح لا ينسب الموضوع الاساسى وهو المعاد والثواب والعقاب والغاية من اعادة الروح الى الاجساد ولكنه ايضا يتم تصوره على نحو مادى مكانى . فهناك أماكن للروح بعد الموت . وتختلف أماكن أرواح السعداء عن أماكن أرواح الأشقياء . قد تكون أرواح السعداء بأفنية القبور أو فى البرزخ عند آدم فى السماء الدنيا ولكنها لا تستقر على حال ، تسرح حيث شاءت . وقد تصل الى الشام وقد تعود الى بئر زمزم . وهى متفاوتة فى مكانها اعظم التفاوت كسبق على تفاوت مراتبها فى الجنة . أما أرواح الكفار ففى بئر فى حضرموت ، سجين فى الارض السابعة السفلى . الأرواح السعيدة حرة تسرح كيفما شاءت والأرواح الشقية سجيئة . الاولى فى السماء والثانية فى الارض ، الاولى فى الارتفاع والثانية فى الانخفاض (٢٢٥) . والحقيقة أن كل هذه التصورات لمكان الروح انها هى شخصية خالصة طبقا لاختيار المكان . فكيف تكون أرواح السعداء فوق أبنية القبور وهى كما نعلم من حال المقابر مكان الموبقات والفارين والهاربين واللصوص والأشقياء ؟ وإذا كان اختيارها لزمزم ما يبرره فما سبب اختيارها لجابية الشام ؟ هل لان هناك بيت المقدس ، وبالتالي تكون هناك عدالة فى التوزيع والاختيار بين القبلتين مكة والقدس ؟ ولماذا تصعد فى البرزخ عند آدم فى السماء الدنيا وتترك الارض ؟ وهل السماء مكان ؟ وأين يكون التفاوت فى الارض ، على أفنية القبور أو فى مكة أو فى القدس ؟ ولماذا تكون أرواح الأشقياء فى

(٢٢٤) هذا هو تصور المعتزلة وجماعة من الصوفية . فالروح ليست جسما ولا عرضا بل جوهر مجرد متعلق بالبدن للتدبير غير داخل ولا خارج عنه ، البيجورى ص ٦٠ — ٦١ .

(٢٢٥) أرواح السعداء بأفنية القبور أو عند آدم فى السماء الدنيا لكن لا دائما ، تسرح حيث شاءت أو بالجابية فى الشام أو بئر زمزم . وأرواح الكفار فى سجين فى الارض السابقة السفلى محبوسة أو ببئر برهوت فى حضرموت ، البيجورى ج ٢ ص ٦٥ — ٦٦ .
م ٣٣ — النبوة — المعاد

حضر موت ؟ هل لاسباب جغرافية صرفة ، الحر ، الجفاف أم لاسباب
سكانية ، الوجدة والعزلة ووحشة الصحراء أم لاسباب سياسية ؟
ولماذا لا تتفاوت مراتب الارواح في الارض طبقا لسوء الاعمال ؟ واذا كانت
الارض عيبا تبقى فيها الارواح الشريرة ولا تصعد الى السماء فانها
ايضا احدى اختيارات الارواح الطيبة . وكيف يمكن التمييز بين الارواح
الطيبة والارواح الخبيثة والحساب لم يتم بعد ، والاعمال لم تعرض بعد
وكان الحكم قد صدر قبل الدفاع ، ونظرا لهذه الصعوبات كلها في تصور
الزوج مسبقا يمكن التوقف عن الحكم وتفويض الامر والامساك عن
الخوض فيه (٢٢٦) . وقد يستدل على عدم الخوض فيها وبأنها سر ضد
الاعتقادات الشائعة بأنها شيء يخرج من فم الميت وبأنها كالهواء أو الاثير
عند الطبائعين المتأخرين أو كالحيوانات الصغيرة جدا التي توجد في
الحياة والتي لا ترى حتى بالمجسمات والمكبرات للرئى أو كالعقار الصغير
أو شرارة النار أو الجزء الصغير من السم أو المغناطيس غير المرئى
وخاصية الجذب ولا يرى بالعين (٢٢٧) . فالتفويض نفسه يقوم على تصور
مادى للسر الذى يراد الامساك عنه !

واذا كان التصور المادى للروح قد غلب على علم اصول الدين
فقد ظهر التصور العقلى للروح في علوم الحكمة بتعريف الروح على
انها هى العقل وبعد أن طغت علوم الحكمة على علم اصول الدين
في المرحلة المتأخرة وقبل مرحلة العقائد والشروح . وفي الوقت نفسه يسهل

(٢٢٦) هذا هو موقف جعفر بن حرب اذ يقول بالتوقف . لا يدري
هل الروح جوهر أم عرض . « يسألونك عن الروح قل الروح من أمر
ربى » (١٧ : ٨٥) ، ولم يخبر عنها ما هى لا أنها جوهر ولا أنها عرض .
والحياة غير الروح ، والحياة عرض ، مقالات ج ٢ ص ٢٧ — ٢٩ ، وقد
قل شعرا في العقائد المتأخرة :

وفي الروح لا تخض وقل حسبى نصن قل الروح من أمر ربى
المطيعى ص ٩٥ .

(٢٢٧) ويوجد هذا حتى في الحركات الاصلاحية الحديثة عند
حسين الجبلى ، الحصون ص ٨٩ — ٩٠ .

هذا التعريف اثبات خلود النفس والقول بخلود العقل كحل وسد باب
الفناء والبقاء وكرد على البيئة الحضارية القديمة . وبالتالى ينتقل
موضوع الروح من مستوى البيولوجيا والفيزيكا الى مستوى الميتافيزيكا
والحكمة ، ومن شهادة الحس الى بدهة العقل ، ومن النفس الحية الى
النفس الناطقة . فالعقل أحد قوى النفس . وقد توجد النفس دون عقل
كما هو الحال فى المجنون والصبى والطفل . والعقل نظرى أو عملى .
الاول قوة على أفعال الفكر والرؤية أو الحدس والاعتقادات ، والثانى
قوة عملية على الأفعال السلوكية . قد يطلق على الاول الجوهر المتعلق
بالجسم تعلق التدبير والتصرف وهو المشار اليه فى حديث « أول ما
خلق الله العقل » . وحال النفوس بالقياس اليه حال الإبصار بالقياس
الى الشمس . والثانى مستمد من المعنى اللفظى المستمد من « العقل »
أى المنسج ، فى فك العقل أى فى حرية السلوك . لذلك ارتبط العقل
بالعلم والتكليف . فهو أداة العلم وشرط التكليف . وان تفصيل العقل
على العلم أو العلم على العقل لهو ادخال حكم قيمة فى حكم واقع .
العقل وسيلة العلم وأداته وليس أحدهما بأفضل من الآخر . أما أنواع
العقل فهى كلها استقاطات انسانية وصور غنية لشيء واحد هو
الوعى العاقل والتجربة العاقلة . العقل الغريزى الذى يتهيأ به الانسان .
لادراك العلوم النظرية هو الوعى فى بداية تعقله . والعقل الكسبى
الذى يكتسبه الانسان من معايشرة العقلاء هو التجربة والقدرة على
التعلم . والعقل العطائى الذى يعطى للانسان لتوجيهه العلمى هو
العقل الحدسى الذى به يدرك الانسان الحقائق النظرية فجأة بلا نمد
ورؤية والذى به يتوجه نحو الخير بالارادة الطبيعية . وعقل الزهاد
الذى يكون به الزهد هو العقل الفاعل ، العقل الارادى الذى به يأخذ
الانسان موقفا من العالم . والعقل الشرفى هو العقل الكامل الذى لا
يكون لشخص بعينه فحسب مثل النبى بل يكون للحكيم الذى يستطيع
أن يصل به الى أعلى درجات الكمال النظرى والعملى . وهو فى كل
الحالات عقل انسانى صرف ، وعى خالص ، أكثر من العقل البيولوجى
المرتبط بقوى النفس الحية وأقل من العقل الالهى انحصار على النور
الربانى . هو أقرب الى عقل الحكماء منه الى عقل المكلمين أو

الصوفية (٢٢٨) .

ب — هل الروح تتميز عن البدن ؟ والحقيقة انه لا يهم معرفة الروح وحدها أو البدن وحده بل ما يهم هو معرفة هل الروح تتميز عن البدن من أجل اثبات المعاد الروحاني . فاذا تميزت الروح عن البدن وكان البدن فانينا ثبت بقاء الروح بعد فناء البدن وبالتالي يثبت المعاد الروحاني . يتوجه السؤال الآن ليس الى الروح وحدها أو الى البدن وحده بل الى الانا : هل هي واحدا أم مركب من اثنين ؟ هل الانا جسم

(٢٢٨) العقل يدل على القوة التي هي صفة للنفس مغايرة لها ذاتا واعتبارا وعرفا ولغة . فهي من صفات المكلف وسبب لحصول علمه . هو الجوهر والنفس الناطقة والروح والقلب متحدة بالذات ، متغايرة بالاعتبار . أشار اليه حجة الاسلام في « الاحياء » واختاره الرازي والراغب وكثير من المسلمين ، وما عليه كافة الحكماء وأعظم الصوفية . ان النفس الناطقة جوهر مجرد قائم بنفسه ، غير متحيز ولا قابل للاشارة الحسية . وتقديس الروح مثل تقديس الله في تعزى كل منهما عن المكان ، المطيع ص ٩٥ — ٩٦ ، العقل لغة المنع من عقل البعير اذا منعه بالعقاب لمنع صاحبه من العدول عن سواء السبيل . وقد قيل شعرا في العقائد المتأخرة :

والعقل كالروح ولكن قرروا فيه خلافا فانظروا ما فسروا
الجوهرة ج ١ ص ٦٦ — ٦٧ ، العقل على خمسة أنواع : (ا) غريزي يتيهأ به ادراك العلوم النظرية (ب) كسبي وهو ما يكتسبه الانسان من معايشة العقلاء (ج) عطائي وهو ما يعطيه الله للمؤمنين ليهتدوا به الى الايمان (د) عقل الزهاد وهو الذي يكون به الزهد (هـ) عقل شرفي وهو عقل نبينا ، هو عقل العلوم الضرورية أو غريزة في النفس تعرف بها العلوم الضرورية أو نور روحاني تدرك به العلوم الضرورية والنظرية أو لطيفة ربانية لا يعلمها الا الله ، عقل من حيث الفكر وروح من حيث الجسد ، ونفس من حيث الشهوة . والثلاثة معتمدة بالذات مختلفة بالاعتبار ، وعند المعتزلة والخوارج والحكماء هو جوهر تدرك به الغائبات بالوسائط والمحسوسات بالمشاهدة وعند الغزالي جوهر مجرد . هل محل نوره متصل بالدماغ (الشافعي ، مالك ، المتكلمون) أم أن محله الدماغ لفساده بفساد الدماغ (الحكماء ، بعض الفقهاء) ؟ البيجوري ج ٢ ص ٦٦ — ٦٧ ، عبد السلام ص ١٣٤ — ١٣٥ .

أم نفس وجسم أم نفس خالص؟ (٢٢٩) . فإذا كانت الانا جسما فهل يكون البدن هو الانا ؟ هل يكون الانا هو البدن من أول العمر الى منتهاه ، في كل أجزائه وصوره ؟ هل هو البنية المحسوسة أو العضو الحى ؟ وكيف تكون الاجزاء الداخلة فيه والخارجة عن هويته أجزاء من الانا ؟ وقد يكون الانا جزءا لا يتجزأ من القلب ، أو أجزاء لطيفة سارية في الاعضاء أو روحا لطيفة في الجانب الايسر من القلب أو الدماغ ، وقد يكون هو الاخلاط الاربعة في المزاج أو الدم ، وقد يكون عبارة عن الحياة . وهنا تظهر الانا على انها الانا البيولوجى الذى يتحدث عنه الاطباء ويتعاملون معه في حالة التشخيص والعلاج (٢٣٠) . ولكن هل الانا هو مجرد هذا الجسم الحى أو البدن العضوى ؟ يبدو أن الانا ليس هذا البدن المحسوس لأن له ذاتا يعبر عنه بضمير المتكلم ، الشخص الاول بالرغم من الغفلة عن الاعضاء . فعندما يقول الانسان « أنا » فانه يعنى هويته ويعبر عن ذاته ولا يشير الى بدنه أو أعضائه . وقد تقطع الاعضاء الظاهرة ، وقد تفنى وتنحل الى عناصر بسيطة وتظل الانا أو النفس باقية كلما تقدم العمر ضعف وذبل فان النفس تقوى وتنضج مما يدل على انها من طبيعتين مختلفتين ، يوجدان في الزمان في مسارين مستقلين ومتقابلين . وإذا كان البدن قادرا من خلال الحواس على ادراك المحسوسات ، كل حس يدرك محسوسا ، فان النفس هى

(٢٢٩) الذى يشير اليه كل انسان بقوله أنا اما أن يكون جسما أو جسمانيا أو لا جسما ولا جسمانيا أو مركبا من هذه الاقسام تركيبا ثنائيا وثلاثيا ، المحصل ص ١٦٣ — ١٦٤ .

(٢٣٠) زعم المتكلمون انه جسم ، وعند الجمهور منهم هذه البنية المحسوسة هل هى الاجزاء الاصلية الداخلة فيه الخارجة عن هويته ؟ وعند ابن الراوندى هو الجزء الذى لا يتجزأ من القلب . وعند النظام هى أجزاء لطيفة في الاعضاء ، وعند الاطباء هى الروح اللطيفة في الجانب الايسر من القلب أو الدماغ أو الاخلاط الاربعة أو الدم ، المحصل ص ١٦٣ — ١٦٤ ، الذين قالوا انه جسمانى منهم من جعله عبارة عن المزاج واعتدال الاخلاط ، ومنهم من جعله عبارة عن شكل البدن وتخطيطه وتاليفات أجزائه ، ومنهم من جعله عبارة عن الحياة ، المحصل ص ١٦٤ .

القادرة على ادراك المحسوسات الكلية الظاهرة والباطنة أى المعقولات .
واذا اقتصر عمل الحواس على الادراك فان نشاط النفس يمتد الى
ادراك الكليات والحكم بها ابتداء من الجزئيات . واذا كانت أفعال البدن
غريزية أو انعكاسية فان أفعال النفس ارادية اختيارية . واذا كان نشاط
النفس يتمثل فى ادراك المدركات الحسية والعقلية ، الجزئية والكلية ،
وكانت هى الفاعل لجميع أنواع الأفعال فان البدن لا يوصف بهئلا هذه
النشاطات . كما تدل عديد من الشواهد النقلية على بقاء الحياة بعد
الموت متمثلة فى حياة الشهداء . هناك اذن جوهر ناطق بعد الموت
مستقل عن البدن ومتميز عنه وهو النفس (٢٣١) . هناك نفس مستقلة

(٢٣١) الانسان ليس هذه الجثة المحسوسة لوجوه : (أ) أن له ذاتا
يسير عنها بضمير بالرغم من الغفلة عن الاعضاء (ب) ذوبان جميع الاعضاء
الظاهرة والباطنة وانحلالها الى العناصر البسيطة والنفس باقية من
أول العمر الى آخره ، (وهو برهان ابن سينا : الجسم فى ذبول وضعف ،
والنفس فى نضج وازدهار) (ج) اذا رأى الانسان لون شىء أو طعمه أدرك
طعمه بضرورة العقل . فهناك شىء واحد مدرك لجميع المحسوسات
الظاهرة وكذلك فى التخيل وتركيب الصور والحكم بالكليات ابتداء من
الجزئيات والفعل الاختيارى بالإضافة الى الميل والقدرة . فإذا كان فى
الانسان شىء واحد هو المدرك لكل المدركات بجميع أنواع الادراكات وهو
الفاعل لجميع أنواع الأفعال فان مجموع البدن ليس موصوفا بهذه الصفة
ولا كل عضو فيه (د) « ولا تحسبن الذين قتلوا فى سبيل الله أمواتا بل
أحياء عند ربهم يرزقون » أى أن الانسان بعد قتله حى دون بدن .
(هـ) ما روى « اذا حمل الميت على نفسه رفرف روحه فوق التعش
ويقول : يا أهلى ويا ولدى ، لا تلعبن بكم الدنيا كما لعبت بى » . فهناك
جوهر ناطق بعد الموت وفناء الجسد ، العالم ص ١١٣ - ١١٧ ، حجة
الثقات أن المدركة للجزئيات هى البدن فالمدرك للكليات هو النفس . بيان
الاول أننا نحس الحرارة بالضرورة بالصباغ . وبيان الثانى : (أ) يمكن
الانتقال من الاحساس بالحرارة الجزئية الى الاحساس بالحرارة الكلية
(ب) أن الماهية التى عرضت لها انها كلية هى جزء من الجزئى لان الانسان
جزء من الانسان . ومن أدرك المركب أدرك الفرد ، المحصل ص ١٦٤ -
١٦٥ ، النفس الناطقة مدركة للجزئيات عندنا خلافا لارسططاليس وأبى على
ما دامت النفس مدركة للكلى فهى مدركة للجزئى . حجة مضادة : هل
يمكن ادراك دائرة مربعة أم أن ذلك بالخيال أى فى الذهن أى لا وجود
له فى الخارج للادراك الحسى ، المحصل ص ١٦٧ - ١٦٨ .

عن البدن تحتحتاج البدن كآلة . فالجوهر لا تأثير له إلا من خلال البدن (١٦٢) .
ولكن تظل المشكلة قائمة في حالة التركيب أى الجمع بين الانا النفسى والانا
الجسمى وهى كيفية الجمع والتركيب . لذلك أثر الحكماء تميز النفس عن
البدن كمقدمة لاثبات بقائها والاستغناء عن البدن كلية . فإذا كان العلم
بالله لا ينقسم وكان محله هو النفس تكون النفس كذلك . والحال كذلك
أيضا بالنسبة لكل علم وفعل . كما أن القوة العقلية تقوى على أفعال
غير متناهية في حين تكون قوى البدن محدودة لا تقوم إلا بأفعال
متناهية (٢٣٣) . وتكون العلاقة بين النفس والبدن علاقة الاستنباط
بالاستقراء ، العقل بالحس ، الكل بالجزء ، الجدل النازل بالجدل الصاعد .

ج — هل تفنى الروح بفناء البدن ؟ كان الهدف من السؤال السابق
عن تميز الروح عن البدن هو طرح هذا السؤال الأخير : هل تفنى
الروح بفناء البدن ؟ فالقول بعدم التمايز والتوحيد بين الانا والجسم
يؤدى الى القول بفناء الروح مع فناء البدن وأنه ليس عند الله أرواح
شهداء ترزق (٢٣٤) . وبالتالي يكون للموت الكلمة الأخيرة وهو ما يضاد

(٢٢٢) هذا هو موقف الإشاعرة كوسط بين موقف المعتزلة وموقف
الفلاسفة بين اثبات الانا جسم واثبات الانا نفس . فعند الإشاعرة أن
الانا نفس جسم ضد الموقفين السابقين معا نظرا لحاجة النفس الى
آلة وهو البدن . فالجوهر المجرد لا تأثير له إلا من خلال البدن ، المعالم
ص ١١٧ — ١١٩ .

(٢٣٣) هذا هو موقف الفلاسفة الذين قالوا أن الانا غير جسم .
ومن المعتزلة معمر ومن الإشاعرة الغزالى . والحجة من وجهين (أ) أن
العلم بالله غير منقسم ، وبالتالي يجب ألا يكون محله منقسما . فمحله
العلم بالله غير متحيز ولا حال فيه (ب) محل العلم والقدرة وسائر
الأعراض النفسانية ليس البدن لاستحالة القسمة ، المحصل ص ١٦٤ .
وحجج الرئيس أبى على لاثبات كونها مجردة هى : (أ) ذات الله لا تنقسم
لعلم بها يمنع أن يكون منقسما . ولو حل العلم في الجسم لكان منقسما
(ب) العلوم الكلية صور مجردة والأجسام غير مجردة فلا تصل العلوم
فيها (ج) القوة العقلية تقوى على أفعال غير متناهية على عكس القوة
الجسمانية ، المعالم ١١٩ — ١٢٠ .

(٢٣٤) عند الجهمية تهوئ الروح كما يهوت البدن وأن ليس عند
الله أرواح ترزق ، لشهداء أو غيرهم ، التنبيه ص ٩٩ .

التجربة الانسانية والرغبة في تجاوز الموت واستمرار الحياة والكشف عن الحقائق واسترداد الحقوق والقصاص من مغتصبها . أما القول بالتمايز فانه يؤدي بالضرورة الى القول ببقاء النفس سواء كان ذلك مع حشر الاجساد أو بدونها كجوهر خالص فاذا كان المتكلمون قد ركزوا على اثبات حشر الاجساد فان الحكماء قد ركزوا على بقاء الارواح بعد فناء الاجساد . فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء عند المتكلمين الاشارة لان المواظبة على الفكر تفيد كمال النفس ونقصان البدن . فلو فئيت النفس بفناء البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن سببا لكمال النفس . واذا كان عدم النوم يضعف البدن فانه يقوى النفس مما يدل على أنها يسيران في خطين متعاكسين . وفي سن الاربعين يزداد كمال النفس ويبدأ البدن في الضعف والوهن . وعند الرياضات الشديدة تحدث للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الانوار وتكشف لها المغيبات في حين يضعف البدن . وهى حجج مشابهة لحجج الحكماء في اثبات تميز النفس عن البدن . هذا بالاضافة الى اقوال الانبياء والحكماء مما يثبت الجزم بعدم فناء النفس بفناء البدن ، وبقائها بعد فئائه (٢٣٥) . اما حجج بقاء النفس عند الحكماء فانه تعتمد على أن النفس بسيطة لا تركيب فيها . فالنفس الناطقة لا تقبل الفناء لانها بسيطة . ولو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة وهو محال . ولو صح عليها العدم لكان امكان العدم مقدما لا محالة على العدم واستدعى ذلك الامكان محلا باقيا مع أن الشيء لا يبقى عند عدمه . ولو صح العدم على النفس

(٢٣٥) يقدم الاشاعرة عدة حجج لاثبات بقاء النفس مستمدة معظمها من حجج الحكماء لاثبات تميز النفس عن البدن وهى : (ا) المواظبة على الفكر يفيد كمال النفس ونقصان البدن . فلو ماتت النفس بموت البدن لامتنع أن يكون الموجب لنقصان البدن ولبطلانه سببا لكمال النفس (ب) عدم النوم يضعف البدن ويقوى النفس (ج) عند الاربعين يزداد كمال النفس ويقوى نقصان البدن (د) عند الرياضات الشديدة تحصل للنفس كمالات عظيمة وتلوح لها الانوار وتكشف لها المغيبات مع أنه يضعف البدن جدا . فهذه الاعتبارات اذا انضمت لاقوال الانبياء والحكماء أفادت الجزم ببقاء النفس ، المعالم ص ١٢٣ — ١٢٤ .

لكانت مركبة من مادة وصورة وذلك غير صحيح لانها ليست جسما . ولو عدم جزء كان قابلا للعدم ولافتقر الى عدم آخر باق ، وتسلسل الامر الى ما لا نهاية وهو محال . فالامكان هنا وجود وليس مجرد حكم ثبوتى . والنفس الانسانية باقية بعد البدن ولا تفتنى بفنائها ولا لسبب من اسبابه لانه لا وجود لتعلق بينهما لا بالتقدم والتأخر ولا بالمعية والتكافؤ . التقدم اما بالزمان او المكان او الشرف او الطبع وان كان التقدم بالذات كان علة صورية او فاعلية او مادية او غائية . وان كان التعلق بالتكافؤ فهما متطابقان . وفي كل الحالات لا يجوز ذلك فى تعلق النفس بالبدن . فالنفس حادثة ليس لها مكان . وليست متكافئة مع البدن او علة مادية له . انما النفس تتقدم عليه بالشرف والطبع وهى اقرب الى العلة الصورية او الفاعلة لما كانت النفس صورة البدن او أحد كمالاته (٢٣٦) .

والحجة العظمى حجة اشراقية خالصة وهى اثبات سعادة النفوس بعد المفارقة نتيجة للعلم . فالنفس اما جاهلة فتتألم بعد المفارقة لشعورها بالنقص ولا مطمع لها فى زواله او عالمة لها هيئات رديئة

(٢٣٦) مذهب الحكماء المنكرين لحشر الاجساد فى امر المعاد : النفس الناطقة لا تقبل الفناء لانها بسيطة . ولو قبلت الفناء لكان للبسيط فعل وقوة وهو محال ، الموافق ص ٣٧٤ ، النفس بسيطة لا تركيب فيها . الغاية ص ٢٨٥ — ٢٨٦ ، اتفقت الفلاسفة على عدم امتناع عدم الارواح لانه لو صح العدم عليها لكان امكان العدم مقدما لا محالة على العدم . وذلك الامكان يستدعى محلا ويجب ان يكون باقيا . والشئ لا يبقى عند عدمه . ولو صح العدم على النفس لكانت مركبة من المادة والصورة وذلك باطل لانها ليست بجسم . ولو عدم جزء كان قابلا للعدم ولافتقر الى عدم آخر باق وهو محال ، المحصل ص ١٦٧ ، المعالم ص ١٢٢ — ١٢٣ ، رأى الفلاسفة الالهيين : الانفس الانسانية باقية بعد الابدان ، ولا يلزم فواتها من فواتها ، ولا سبب خارجى . فلا وجود لتعلق بينها لا بالتقدم ولا بالتأخر ولا بالمعية والتكافؤ . فالتقدم بالزمان او المكان او الشرف او الطبع . او يكون التقدم بالذات فيكون علة صورية او فاعلية او مادية او غائية . وان كان التعلق بالمكافئة فهما متطابقان ، الغاية ص ٢٨٥ — ٢٨٦ .

مكتسبة من ملامسة البدن فاذا ما غنى البدن رسخ العلم وشعرت بسعادتها . سعادة النفوس اذن لا تكون الا بعد الموت بعد تخلصها من علائق البدن . واذا كانت اللذة ادراك الملائم ، وكان الملائم ادراك المجردات ، فالمجردات لا تحصل الا بعد الموت . وعلى عكس ذلك يكون شقاء النفوس الجاهلة بسبب الهيئات البدنية المتعلقة بالنفس (٢٣٧) . فسعادتها بحصول كمالها اى أن تكون عالمة بالعقلليات ، متصلة بالجواهر الروحانية . وبعد المفارقة تكون أقدر على ذلك . وتكون اما قد عقلت شيئا من كمالها ليس بطبيعتها او أن تكون حصلت عليه بطبيعتها مشغلة بالرياضات . وقد يتقدم الحجة تقسيم قوى النفس الى ثلاث : شهوانية ومحلها الكبد وهى أدنى المراتب ، وغضبية ومحلها القلب وهى أوسطها ، وناطقية ومحلها الدماغ وهى أشرفها . فاذا غنيت القوتان الاوليان بفناء البدن فإن القوة الثالثة وهى النفس الناطقة تبقى بكالاتها . كما قد تنقسم قوى النفس الى نظرية وعملية . ثم تنقسم النظرية الى مراتب . أشرفها النفس القدسية الالهية ثم يتلوها شرف النفس التى حصلت لها اعتقادات حقة فى الالهيات والمفارقات دون برهان يقينى بل اعتقادا وتقليدا . ثم تتلوها النفوس الخالية من الاعتقادات الحقة أو الباطلة ، البرهانية أو التقليدية . وأخيرا تأتى أقل النفوس درجة من حيث الشرف وهى النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة (٢٣٨) . والحقيقة أن هذه حجة اشراقية « أفلاطونية » خالصة لما كانت المعرفة الحقة لا تتم الا

(٢٣٧) النفس اما جاهلة قد تتألم بعد المفارقة لشعورها بالنقص ، ولا يطمع لها فى زواله أو عالمة لها هيئات رديئة مكتسبة من ملامسة البدن . فان كانت راسخة زالت وان لم تكن بقيت ، المواقف ص ٣٧٤ ، اتفقت الفلاسفة على سعادة النفوس العالمة النقية عن الهيئات البدنية بعد الموت . فاللذة ادراك الملائم ، والملائم ادراك المجردات ، والادراك حاصل بعد الموت ، المحصل ص ١٦٨ ، كما اتفقت على شقاء النفوس الجاهلة ، وهى شقاوة مخلدة بسبب الهيئات البدنية متقطعة ، المحصل ص ١٦٩ .

(٢٣٨) سعادة كل شيء بحصول حاله من الكمالات المختلفة .

بعد الموت . والسؤال الآن : هل كما ان المعرفة والسعادة في العلم
أم في العلم والعمل ؟ وهل العلم هو الرياضى والالهى وبالتالي هو
العلم الدينى وليس الدنيوى ، الصورى وليس المادى ، العقلى وليس
الحسى ؟ هل المعرفة لذة أم وسيلة للعمل ؟ ولماذا لا تكون السعادة
في العمل والتحقيق والدخول الى العالم بدل الخروج منه والتأمل فيه ؟
لماذا لا تكون السعادة في الثورة والغضب والتبرد وليس في الاشتراق
والنقاء والصفاء ؟ واذا كانت النفوس تختلف من حيث طباعها وماهياتها
وليس فقط من حيث قدراتها ومجاهدتها فكيف يكون هناك ثواب وعقاب
طبقا لقانون الاستحقاق ؟ ان هذه الحجة تطهيرية خاصة تكشف عن
الرغبة في قسمة الانسان والعالم الى قسمين : الاول دنىء مملوء

غسادة النفس الناطقة بحصولها كمالها أى مصرها عالما عقليا متضلة
بالجواهر الروحانية ، مطلعة على المعقولات وشقاوتها عكس ذلك ،
فبعد المفارقة تكون أقدر . محالها بعد المفارقة حالتان : (أ) إما أن تكون
قد عقلت شيئا من كمالها ليس بطبعها (ب) وإما أن تكون قد حصلت
كمالها ذكية ظاهرة بطبعها مشغلة بالرياضات ، الغاية ص ٢٩٠ —
٢٩٢ ، وعند جالينوس النفوس ثلاث : (أ) الشهوانية ومحلها الكبد وهى
أدنى المراتب (ب) الغضبية ومحلها القلب وهى أوسطها (ج) الناطقة
ومحلها الدماغ وهى أشرفها ، المعالم ص ١٢٤ — ١٢٥ ، والنفوس بحسب
أحوالها وقوتها النظرية على أربعة أقسام : (أ) أشرفها النفس القدسية
الالهية (ب) النفس التى حصلت لها اعتقادات حقة في الالهيات والمفارقات
لا بسبب البرهان اليقيني بل بالاعتقادات أو بالتقليد (ج) النفوس الخالية
من الاعتقادات الحقة والباطلة (د) النفوس الموصوفة بالاعتقادات الباطلة ،
والنفوس بحسب أحوال قوتها العملية ثلاثة : (أ) النفوس الموصوفة
بالاخلاق الفاضلة (ب) النفوس الخالية من الاخلاق الفاضلة والروية
(ج) النفوس الموصوفة بالاخلاق الرئية وهى حسب الجسدييات ،
والنفوس مختلفة بحسب ماهياتها : (أ) نفوس نورانية علوية (ب) نفوس
كثيفة كدرة . وتحت كل نوع تتفاوت المراتب للأفراد . وأعلاها ما كان
يسميه أصحاب الطلسمات الطباع النام وهو الملك الذى يتولى اصلاح
النفوس تارة بالمناجاة وتارة بالالهامات وتارة بطريق النفث في الروح
» ولتقتصر من مباحث النفوس الناطقة على هذا القدر والله أعلم
بالصواب « ، المعالم ص ١٢٦ — ١٢٨ .

بالشهوات لا يصدر منها الا الجهل والموت والثاني طاهر متعفف زاهد لا تصدر منه الا الحكمة والخلود . ويخضع ترتيب قوى النفس وحالاتها وطباعها الى هذه النظرة التطهيرية التى تستنكف من العالم وتهرب منه باحثه عن شئ آخر خارج العالم فتطير منه فارغة من غير مضمون ، وتركه وراءها . ولما كانت النفس أيضا مشدودة الى العالم من خلال البدن فسرعان ما يتكالب الجسد عليه ، وبالتالي يكون الانسان متطهرا من جانب النفس متكالبا على العالم من جانب البدن ، ويصبح مقسما بين السماء والارض ، مشدودا بين الله والعالم فتضيع وحدته .

لذلك غلبت الاشراقيات والنظريات الصوفية على علوم الحكمة وبالتالي على علم أصول الدين . ولم يسلم ذلك من دخول بعض جوانب السحر والطلسمات ما دامت الروح المتجردة أو النفس القادرة قد وصلت الى كمالاتها النظرية والعملية وتجردت عن علائقها فى البدن وعن صلتها بالعالم . وقد ظهر ذلك فى العقائد المتأخرة بعد أن توقف تطور علم التوحيد وتسربت الفلسفة اليه بعد استبعادها منذ القرن الخامس ، وعادت الى علم التوحيد الذى لا يشك فيه أحد من وراء ستار . بل تحولت مسألة النفوس الناطقة فى العقائد المتأخرة الى مسألة مستقلة معتمدة على الاستعارة من التحليلات الفلسفية . وينضم المعاد النفسانى الى المعاد الروحانى ، ويظهر خلود النفس مع حشر الاجساد (٢٣٩) . وما أسهل بعد ذلك من تأويل الحجج النقلية بحيث تتفق مع هذه الحجة الاشراقية . ويتجاوز الامر من مجرد حجة لاثبات بقاء النفس بعد فناء البدن الى اثبات للثواب والعقاب فى هذه المفارقة ذاتها ، فنعم النفوس الطاهرة فى معرفتها وثسقائها فى جهلها دون ما

(٢٣٩) تبدو سيادة التصوف من عبارات مثل « محبة الله لذاته اكمل انواع المحبة » ، المعالم ص ٢٥ — ١٢٦ ، كما توجد محاولات لتأويل النقل الوارد بلسان الشرائع من اللذات والآلام الجسمانية على أنه تقريب للفهام وكلام مع الناس على قدر عقولهم والظواهر لا تكون حجة للخواص ، المرجانى ج ٢ ص ٢٦٣ .

حاجة الى ثواب أو عقاب حسين حيث لا بدن (٢٤٠) . وتنتهى حجج بقاء النفس بعد فناء البدن الى غايتها القصوى وهى اثبات المعاد الروحانى وهذا الذى ركزت عليه مراحل الوحي السابقة فى حين ركزت المرحلة الاخيرة على المعاد الجسمانى . فالمعاد الروحانى وارد ، والمعاد الجسمانى وارد أيضا ، والجمع بينهما ببناء على العقل والشرع . وكلاهما يدل على رغبة الانسان فى تجاوز الموت واستمرار الحياة (٢٤١) .

(٢٤٠) المحصل ص ١٦٣ — ١٧١ ، المعالم ص ١١٣ — ١١٨ ،
الغاية ص ٣٨٥ — ٣٩٩ .

(٢٤١) أما المعاد الروحانى أعنى التذاذ النفس بعد المفارقة وتلاهما بالذات والآلام العقلية فلا يتعلق التكليف باعتقاده ولا يكفر منكره ولا منع شرعيا ولا عقليا من اثباته ، الدوانى ج ٢ ص ٢٦٢ ، أما الروحانى المحض الذى معناه على ما يرى الفلاسفة رجوع الارواح الى ما كانت عليه من التجرد عن علاقة البدن واستعمال الآلات والتبرى عما ابتليت به من الظلمات الهيولانية ففى الآيات والاحاديث اشارة اليه ولكنه ليس منصوصا عليه . فلا يكفر منكره . وهو مبنى على تجرد النفس الناطقة . ولكن جمهور المتكلمين أنكروه . وقالوا ليست هى الا الهيكل المحسوس . وقال حجة الاسلام ان المعاد الروحانى دلت عليه الدلائل العقلية ، والشرعية لم تنفخه ، فقلت بهما جمعا بين العقل والنقل . وقيل ان الكتب السماوية السابقة ناطقة بالروحانى كما ان القرآن ناطق بالجسمانى فوجب الايمان بهما كيفا . واذا رجعنا الى الوجدان نجد ان هناك شعورا عاما بحياة بعد هذه الحياة ، وذلك الشعور متحقق عند كل انسان لا فرق بين عالم وجاهل ، بين وحشى ومستأنس ، وباد وحاضر ، وقديم وحادث ، فلا بد ان هذا الشعور من الالهامات التى اختص بها نوع الانسان . كما ان العقول قد ألهمت والنفوس قد أشعرت أن هذه الحياة القصيرة الفانية ليست تنهى ما للانسان فى الوجود بل قادرة على أن تطيع فى الغرائز ان الانسان ينزع هذا الجسد كما ينزع الثوب عن البدن ثم يكون حيا باقيا فى طور آخر ، وان لم يدرك كنهه . وليس هذا الا الحشر الروحانى المحض الذى هو للروح وحدها . وأما حشر الاجساد فهو بالضرورة لا يكون الا مع الارواح ، المطيعى ص ٦٦ — ٦٧ ، القائلون بالمعاد الروحانى والجسمانى أرادوا الجمع بين الحكمة والشرعية . فقد دل العقل على أن سعادة الارواح بمعرفة الله ومحبته ، وأن سعادة الاجسام فى ادراك المحسوسات والجمع بينهما فى هذه الحياة غير ممكن لان الانسان مع استغراقه فى عالم القدس لا يمكنه الالتفات الى الذات الجسمانية والعكس بالعكس . فاذا ما فارقت الارواح قويت واذا أعيدت الى الابدان استطاعت الجمع بين الامرين ، الدوانى ج ٢ ص ٢٦٢ — ٢٦٤ .

الاول ليس موضوعا للتكليف ، ولا يرفضه الشرع رفض الحكماء لحشر الاجساد . يدل عليه العقل والشرع وتأييده بداهة الوجدان .

والحقيقة أن المعاد الروحاني يقوم على تصور ثنائي للعالم ، الحط من شأن البدن والاعلاء من شأن النفس . وهى نظرة متطهرة للعالم ترى المادة شرا والروح خيرا مما يؤدى فى اغلب الاحيان الى رد فعل عكسى . تصبح المادة خيرا والروح شرا كما هو الحال فى المذاهب المادية او تتحول الى نفاق ورياء عندما يعيش الانسان على مستوى المادة ويتظاهر بأنه يسلك على مستوى الروح . فطالما هناك ثنائية متعارضة لا يسلم الانسان : اما الوقوع فى الخطب بينهما بدعى التمييز ، فيعيش فى مستوى المادة مغطيا نفسه بمظاهر الروح وهو النفاق أو تتسرب اليه المادة كلما أغرق فى الروح وكأن الصورة لا تعيش الا بمضمون حتى ولو على نحو خفى . وكثيرا ما تنتهى تحليلات الروح الى وصف للمادة . والتصور الثنائى للعالم تصور طفولى للانسان قائم على ثنائية الخير والشر والثواب والعقاب فى حين ان الانسان البالغ العاقل يعمل الخير لذاته ، ويتجنب الشر لذاته دون ما انتظار لثواب أو خوف من عقاب ، دون ما ترغيب أو تخويف . وهذا لا يمنع من حدوث ردود افعال للأفعال الحسنة او القبيحة فى الدنيا ، فى الحال او فى المال تكون فى رأى الناس جزاء او عقابا ، وهى افعال متولدة فى الطبيعة ومنتجة فى التاريخ . والتصور الثنائى يقوم على الكراهية لا المحبة . فالاخر غير قادر على الوصول الى المعاد الروحاني مثل وصول الانا ، وهذا ما يعطى الانا نوعا من السرور والرضا عن الذات فى مقابل عذاب الآخر واحباطه . لذلك منع الصوفية العذاب للآخرين عندما أحبوا كل البشر . ومنهم من رغب فداء البشر كلهم بعذابه وحده ، ويصبح الانسان بطلا منقادا ، مركز العالم ، ومحور التاريخ . وفى الوقت نفسه يكون التصور الثنائى للعالم موقفا ماسوشيا يقوم على تعذيب البدن فى سبيل اعلاء الروح ، وكلما عذب البدن درجة صعدت الروح درجة ، وكلما اشتد العذاب كما قويت الروح كيفا ، وكلما اشتد العذاب كيفا تجلت الروح وجودا . فالالم البدنى لذة فى سبيل سعادة أعظم هى رقى الروح .

والتصور الثنائى للانسان تصور تشاؤمى لانه يقوم على أن البدن شر والروح خير ، وأن هذا العالم ميؤوس منه وأن لا أمل فيه ، وأن الرجاء كله خارج العالم ، في العالم الآخر . يقوم باليأس من انقاذ العالم ثم يعوض هذا اليأس في انقاذ الروح . لذلك يظهر هذا التصور الثنائى للعالم في لحظات الضعف والهزيمة عندما يتحدد الانسان بالجزء الفانى ، ويعشق الجزء الخالد تعويضا له عن الهزيمة أو عندما يتحد القاهر بالجزء الخالد ويفعل في المقهور الذى اتحد مع الجزء الفانى ما يشاء . ثم يود المقهور أن يصبح قاهرا كى يحول القاهر الى مقهور بالفعل . يعبر اذن هذا التصور الثنائى عن جدل الهزيمة والنصر ، ويكشف عن أن الحياة معركة ولكنه يجعلها مخصصة فردية خارج العالم من أجل انقاذه ! والتصور الثنائى للعالم تصور « رأسالى » يقوم على المنافسة والمصارعة الى الكسب ، يعوض الخسارة الى مكسب وبأسرع الطرق ، لا عن طريق النزول الى الاسواق بل عن طريق المضاربة والمراهنة واحتوائها من أعلى . ففهم قوانين اللعبة مقدمة لاحتوائها وكأن اللاعبين الكبير يترك اللاعبين الصغار يتنافسون على الفتات وهو يتمتع بالقسط الاكبر ويمتلك القسط الاعظم . يتعامل الصغار مع « الصرف » في حين يتعامل الكبير مع « الاوراق البنكية » . واذا كان الصغار فقراء فالخوف على الاغنياء أن تكون اوراقهم المالية غير مغطاة أو أن تكون شيكاتهم بلا رصيد . وأخيرا التصور الثنائى للعالم تصور طبقي يقوم على افتراض طبقات في العالم الآخر يتميز الانسان بأعلاها عن غيره ، وتنتقل المنافسة من الارض الى السماء ، ومن الدنيا الى الآخرة . فالصعود دائما الى أعلى وعلى درجات دون أن يكون هناك هبوط . ويتربع على القمة الفرد الاقوى والاغنى والاكل وكان التصور الثنائى للعالم ينتهى الى تصور فردى خالص ، انقاذا للذات على حساب الآخرين .

وكرد فعل على هذا التصور الثنائى سواء في المعاد الجسمانى أو المعاد الروحانى أصبح الخلود للنفس الكلية المتحدة بالنوع وليس للنفس الفردية . لا يتحقق الخلود بتثخيص الرغبات بل يتحقق بالفعل

من خلال الزمان بالنشاط والجهد وذلك بتحقيق الانسان وغايته في الحياة ، وبتحوله الى تاريخ وحضارة . ويمكن للانسان أن يخلد نفسه من خلال حياته بنشاطه وفعله وعمله عندما ينتج فكرا ويترك اثرا . وبالتالي يتحول وجوده الزماني الى وجود حضارى كما يفعل الفلاسفة والشعراء والثوار والشهداء . ليس الخلود واقعة يمكن الحصول عليها أو لا يمكن لكل فرد ، بل هى عملية تخليد ، امكانية محضة مشروطة بجهد الانسان وفعله وكل قادر على الخلق والتأثير . فالمعاد ليس جسمانيا أو روحانيا بل المعاد انساني خالص تكشف عنه رغبة الانسان في مقاومة الموت واستمرار الحياة عن طريق أفعاله في الدنيا وآثاره في الناس . فيتحول وجوده الفردى الى وجود جماعى ، ويخلد الفرد في الجماعة ، ويبقى في الامة (٢٤٢) .

ثامنا : علامات الساعة .

وبعد اثبات امكانية المعاد يبدأ البحث في توقيته وساعة حدوثه . وقبل حدوثه يمكن معرفة ذلك بعلامات . فعلامات الساعة هى ايزان بقرب حدوث المعاد ونهاية الزمان وانقضاء الاعمار ، وانتهاء رحلة الحياة وأنه لم يعد هناك مجال للتكليف أو الاستحقاق أو الاختيار . فاذا ما انتفت الغاية جاءت النهاية . وهى موجودة قبل ظهور الانبياء والاعلان عن النبى أو قدومه . يخلو أصل الوحي منها ولكنها موجودة في الاحاديث التى تعتمد على الخيال الشعبى والتى تنبئ بحوادث آخر الزمان كما هو معروف في كل الاخرىات تعويضا عن هموم الناس وتغريجا لكرهم وتوسيعا لخيالهم اذا ما ضاق العقل ، واتجاهها نحو المستقبل الافضل اذا ما استعصى الحاضر وتأزمت أحواله . كما انها تكثر للغاية في العقائد المتأخرة وتستمد من كتب التفسير والتاريخ

(٢٤٢) مذهب أرسطاطاليس وأتباعه أن النفوس البشرية متحدة بالنوع ، المحصل ص ١٦٥ وقد تركنا هذا الموضوع لمكانه في « من النقل الى الابداع » ، محاولة لاعادة بناء علوم الحكمة .

والسير حيث يزداد الخلق الشعبى ، وتكثر صور المعاد والاحاديث الاخرية الضعيفة (٢٤٣) . وهناك نماذج عديدة منها فى الديانات المحيطة والمعروغة فى البيئة الحضارية والتي يمكن دراستها فى الاساطير المقارنة وفى علم التاريخ المقارن للاديان . وهى علامات لا يمكن تجربتها أو التحقق من صدقها لا عقلا ولا تجربة لانها لم تحدث بعد ، ولم يرها أحد . وبالتالي يكون السؤال : هل هى علامات حسية تقع بالفعل أما أنها دلالات ومعان لتجارب ووقائع حاضرة يستطيع بها الانسان أن يتخيل المستقبل وأن يطمئن عليه كلما ازداد قلنا على حاضره ؟ فالانسان يتخيل مستقبله بناء على حاضره ثم يشخصه وكأن سيحدث بالفعل فى وقائع مستقبله فى آخر الزمان . وكلما قوى المعنى وعمقت الدلالة زاد تشخيصها كوقائع واثباتها كحوادث .

ولا يهم عدد العلامات أو حجمها . فقد تكون خمسا أو عشرة أى خمسة مضروبة فى اثنين . ربما يكون للعدد خمسة معنى رمزى ولضربه فى اثنين دلالة رمزية أخرى . أما قسمتها من حيث الحجم خمسة كبرى وخمسة صغرى فانهما تدل فقط على التقابل فى الصور بين الاكبر والاصغر طبقا لدرجة حضور المعنى وعمقه فى الشعور . ومع ذلك يمكن تصنيف العلامات الى ثلاثة انواع : الاول يتعلق بالصراع بين الخير والشر ، والثانى خاص بقوانين الطبيعة ، والثالث يسير الى نهاية التكليف .

١ — الصراع بين الخير والشر .

وتشير اول مجموعة من العلامات الى الصراع بين الخير والشر . ظهور الشر وسيادته ثم تغلب الخير عليه فى النهاية وتشمل :

١ — ظهور المسيح الدجال . والمسيح الدجال انسان من بنى آدم وليس شيطانا وكان الانسان سيطنفى فى الارض حتى يفسد كل شىء . وهو

كافر لا اهل في ايمانه ، مجبر على الكفر لا اختيار عنده بينه وبين الالهيان وبالتالي يكون شرا مطلقا . يدعى الالهية أى يخلط بين المستويات ويقضى على الخالص ، وينكر الخير الاعم (٢٤٤) . يطوف بالدنيا كلها بثا للفساد الشامل وعما للخراب . سمي مسيحا لمسحه الارض يوم أحد اربعين يوما . فهو مرتبط بالشر ، بهزيمة أحد وسياحته في الارض تأييدا للكفسار . وقد يكون سبب التسمية انه ممسوح العين اليسرى ، وفي

(٢٤٤) خروج المسيح الدجال وهو من بنى آدم ، كافر ، يدعى الالهية ، ويطوف بالدنيا ، الددير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ، ص ٦١ ، الابانة ص ١١ ، مقالات ج ١ ص ٣٢٣ ، ظهوره يمكث في الارض اربعين يوما ، انحصون ، ص ٨٦ — ٨٧ ، الفرق ص ٢٨٢ ، النسفية ص ١٥٠ ، خروج المسيح الدجال لمسحه الارض في أحد ، يسير مرة اربعين يوما وقيل لانه ممسوح العين اليسرى . ووصفه بالدجال أى الكذاب للفرق بينه وبين المسيح عيسى بن مريم ، ويسمى المسيح لمسحه الارض وسياحته فيها . وقيل لانه ما مسح على ذى عاهة الا برىء باذن الله . وقيل لانه ممسوح البركة ، شرح الخريدة ص ٦١ ، ظهور الدجال للناس من أرض المشرق بخراسان . واسمه صاف ، وكنيته أبو يوسف ، يهودى ، مسيح عينه ، لم تخلق له الا عين واحدة ، والاخرى عليها أصفرة جاد قريية من العمى ، مكتوب بين عينيه كافر ، يقرؤه كل مؤمن . وقيل ، أعور العين ، كثير الشعر ، معه جنة ونار يسيران معه . وكذلك تسير معه الانهار ، ويأمر السماء فتطر ، والارض فتنبث ، ويأمر الارض فتخرج كنوزها ، تسير معه ، ويدعو رجلا جميلا وهو الخضر ، فيقول له : أنا رب العالمين فيقول له : كذبت يا دجال ! رب العالمين رب السموات والارض فيضربه بسيفه فيشقه نصفين . ثم يقول له قم فيحيا بقدره الله . ويكذبه ويقول له لا تقدر أن تفعل شيئا فلم يستطيع أن يفعل شيئا . وله حمار أعور ما بين اذنيه اربعون ذراعا وبين خطواته ميل . والدجال من الدجل وهو التغطية لانه يغطى الحق بالباطل . فتنته أعظم الفتن ، استعاذ منه الرسول . ومن فتنته أن يقول للشخص : أجيء لك أبوك يشهدان أنى ربك وتؤمن بى فيتمثل الشيطان بصورة الابوين ، ويقولان له ابتعد يا بنى فانه ربك . فمن ثبته الله على الايمان لا يضره شيئا . يطوف الدنيا الا مكة والمدينة وبيت المقدس وجبل الطور فتطرده الملائكة عنها . واختلف في قدر مكوثه ، والراجح لا يعلمه الا الله . وله جساسة أى دابة تجس الاخبار له . وهو موجود مسلسل بحديد في يديه ورجليه في جزيرة . وقد مر تميم على تلك الجزيرة وسأله الدجال عن النبى هل خرج ؟ فقال تميم نعم ثم لما رجع أخبر تميم الرسول ، العقباوى ص ٧٤ — ٧٥ .

التصورات الشعبية ممسوح العين كربه وشرير ، والعين اليسرى تشير أيضا الى الشر والقبح أكثر مما تشير العين اليمنى . على عكس تسمية المسيح عيسى بن مريم الذى يسبح فى الارض دون ما علاقة بأحد أو لانه يمسح كل ذى عاهة فيرا أو لانه ممسوح بالبركة والخر طبقا لرصيد الصور المستمد من البيئة الدينية المحلية مثل مسح السيد المسيح على ذوى العاهات لاجراء المعجزات أو دهن ماريما المجدليلة له بالزيت ومسحها له بالعطور . وربما تتحدد المدة التى يظهر فيها المسيح الدجال بأربعين يوما أسوة بعودة المسيح الحق أربعين يوما الى الارض بعد البعث لتعليم التلاميذ على ما هو معروف فى الدين المسيحى . وقد تشير الايام الاربعون الى بعض مظاهر الحزن وطقوس العزاء فى الديانة المصرية القديمة وهى فترة الحزن قبل بداية تحلل جسد الميت وبروز عظام الوجه وتشققه . وقد تنفصل الصورة أكثر فأكثر طبقا لابداعات الخيال الشعبى . بل تتحول الواقعة الى قصة بها حوار بين الشر والخير ، بين المسيح الدجال والسيد المسيح أو من ينوب عنه مثل الخضر . تتحول الواقعة الى حدث درامى كامل . فيتحدد المكان فى أرض المشرق بخراسان ، ربما لبعدها أو لغزوات التتر والمغول أو لعدم عروبته أو لعجبة لسانها . واسمه صاف وهى تسمية عن طريق القلب ، وتسمية الشئ بضده امعانا فى ابراز الصفة عن طريق التقابل . وكنيته أبو يوسف أى أن له اسما مشهورا ربما اشارة الى أبى يوسف الثقفى الحجاج ، قاطع الرؤوس . ودينه اليهودية ، تعبيرا عن عداء اليهودية بالرغم من أن اليهودية دين من عند الله واحد مراحل الوحى . وقد يكون أعور وليس ممسوح العين اليسرى . والاعور أكثر قبحا من المبصر أو ممسوح أحد العينين . فالقرصان أعور . والقائد الاسرائيلى بالنسبة للعرب أعور . والعين الاخرى لم تسلم من بقعة صفراء تجعله أعور بعين وأقرب الى العمى بالعين الاخرى . ومكتوب بين العين العوراء والعين العمياء كافر ! وكأن الجبين سبورة أو قرطاس ! وبأى لون تكون الكتابة وبأية لغة وما حجمها ؟ وماذا عن المؤمن الذى لا يعرف القراءة أو اللغة أو المؤمن الاعمى ؟ كثير الشعر

مثل الحيوان ولبس ألبس مثل الغلام . وبعد الوصف الجسدى المظهرى له تبدأ الصعبة . معه جنة ونار يسيران معه وكأنهما شخصان ، الخير على اليمين والشر على اليسار . وكذلك تسير معه الانهار دون تحديد من الخلف أو الامام وهى الى الامام أقرب . ومع أن الجنة تجرى أيضا من تحتها الانهار الا أنها فيها يبدو جداول رقيقة لتصوير الرياض وحدائق القصور الاندلسية . بل يأمر السماء فتمطر والارض فتنبت مما يدل على قدرته الفائقة على صنع الخير ، مطر السماء ونبتات الارض . يأمر الارض فتخرج كنوزها فتسير معه رمزا للفنى وأموال الذهب الاسود . وبالتالي فهو قادر على أن يفعل المعجزات مثل الانبياء . ثم يبدأ الحوار وتظهر شخصية أخرى فيتحول الحديث الى قصة . يظهر الخضر رجلا جميلا فى مقابل بشاعة الدجال . والخضر صورة النقاء الصوفى والتأويل الرمضى والفعل المستقبلى . يستمر الدجال فى الغواية ، غواية خضر وكأنه استتار لفتان القبر وامتحان الراحة الاخيرة . ولا يسأل الدجال بل يبدأ بالاقرار الخاطيء ولا يطلب من المسؤول الا اقرارا على اقرار . ولكن الخضر يكشف كذب الدجال ويلعنه ويقر بالله رب العالمين ويتحول من ملاك طاهر الى ضارب بالسيف يشق الدجال نصفين . ثم يأمره بالقيام فيحيا الدجال بقدرة الله من جديد كى يعلن الخضر من جديد عجزه عن فعل أى شىء ويتحول المسؤول الى سائل والممتحن الى ممتحن ، وبالتالي يحول الخضر السؤال النظرى عن الله الى تحدى عملى بالقدره كما هو الحال فى اعجاز القرآن وتحدى القدرة الانسانية به . ثم ينتقل الحوار الى وصف الركب . فاذا كان لجبريل براق بجناحين للدجال حمار أعور مثل صاحبه . واذا كان ما بين اذنيه أربعون ذراعا فما بالك برأسه وجسده وقدماه وذيله وما بالناس بصاحبه ! واذا كانت خطواته ميلا فما بالناس بسرعه ! وكيف بهذه الضخامة يحدث الحوار مع الخضر ، ويشقه الخضر نصفين وبأى سيف يتم الشق ان لم يكن الخضر عملاقا مثله والسيف أشبه بقوس قزح فى السماء ؟ مهبة الخيال الشعبى التصوير عن طريق التضخيم حتى يحدث التأثير . وتتدخل التعريفات اللغوية وسط الواقعة الدرامية . فالدجال من الدجل أى التفتية لانه يغطى الحق بالباطل . ثم تستمر القصة بحوار آخر

وتأكيدا على أنها فتنة بل وأعظم الفتن بغية للتخيم يستعاذ فيها كما فعل الرسول حتى تثبت صحتها . وينشأ الحوار الآخر من أجل الاقتناع . فيحضر الدجال الشيطان في صورة الابوين ليشهدا شهادة زور عن خوف أو تدليس على أن الدجال هو الرب الذى يؤمن به . وتحتوى شهادتهما على التحذير المقنع من أنه الرب ولكن عليه أن يبتعد لا أن يقترب . وفى هذا الامتحان يتدخل علم الاشعرية بأن من ثبته الله على الايمان من بنجاح ولم يضر شيئا دون قانون الاستحقاق على الاعمال . ويسوح الدجال فى كل الارض الا الاماكن المقدسة فيها : مكة والمدينة والقدس والطور ، الاماكن المقدسة فى الوحي فى مراحل الثلاث اذ تحرسها الملائكة وتطرد الدجال عنها وكأن الملائكة فى مساعدة الانسان ، تعينه على الخير وتمنع عنه الشر . ثم يظهر عامل الزمان دون تحديد بأربعين يوما نظرا لاختلاف الناس فيه فلا يعلم الزمان الا الله . وكأن الحمار لم يكف الدجال اذ أن له جساسة اى دابة تجس الاخبار له وتجمع المعلومات حتى يكون على بينة من امره . وبغية فى اعطاء بعض الامل بعد اليأس ، والتشجيع بعد الاحباط ، والترغيب بعد الترهيب ، يظهر الدجال مسلسلا بحديد فى يديه ورجليه فى جزيرة ! وكيف يسير ويركب ويطوف وهو فى هذه الحالة ؟ واى سلاسل تقوى على من ينزل الامطار ويفجر الارض وينبت الزرع ؟ ولتاكيد واقعة الحبس يمر شاهد عيان موجود بالفعل وشخص تاريخى معروف باسمه ويسأل الدجال عن النبى لابرار التناقض بين موضوع السؤال والشخص المسؤول . ثم يرجع السائل ليخبر النبى بما حدث !

ب - نزول المسيح عيسى بن مريم . ينزل المسيح عيسى بن مريم فيقتل الدجال انتصارا للخير على الشر . وأحيانا يظهر المهدي مع المسيح فى رواية واحدة يؤديان الدور نفسه بالنسبة للمسيح الدجال . يظهر المهدي أولا فيحاصره المسيح الدجال ثم يأتى المسيح عيسى بن مريم ليخلص المهدي ، مما يدل على وجود علاقة بين المخلصية المسيحية والمهدية أى بين الاسطورة النموذج والاسطورة المحلبة . وقد يظهر المهدي وحده كأحدى علامات الساعة فتصبح الاسطورة واقعا تتدخل

فيه التحديدات المكانية والزمانية وتحديدات أخرى عقائدية لضبط الرواية وجعلها وكأنها حدث تاريخي مستقبلي واقع بالفعل . فقبل موت عيسى بعد نزوله عند قيام الساعة تتوحد الملل في الاسلام الحنيف اعلانا لنهاية النبوة واكتمال الوحي وتحقيق الواقع وتطابق الفكر مع التاريخ . وقد يكون الزمان هو وقت طلوع الشمس . ويبقى المسيح في الارض اربعين سنة أو سبعين سنة أو سبع سنين . ويمكن التوفيق بين الرايين باعتبار الاربعين سنة مدة مكثه قبل الرفع ، فان رفع وله ثلاث وثلاثون سنة يكون مجموع سنوات مكثه قد ناهز السبعين . وقد يكون العدد اربعون والعدد سبعون اعدادا رمزية أو نمطية . فهناك العلماء السبعون الذين ترجموا التوراة الى اليونانية (السبثانت) ، وهناك السبعون تلميذا وهى الدائرة الاوسع بعد الدائرة الاضيق دائرة الحواريين الاثنى عشر . وهناك العدد سبعة كعدد رمزى كونى في السموات السبع والارضين السبع والايام السبع . وقد علم المسيح التلاميذ اربعين يوما بعد البعث وقبل الرفع الثانى . وفى مصر القديمة يكتل الحزن فى الاربعين . وقد يتحدد زمان النزول بصلاة الصبح بداية الزمان وقت طلوع الشمس وبكاره اليوم . وقد يكون الزمان شعوريا خالصا . فاذا مكث المسيح اربعين ليلة يسبح فى الارض فان اليوم من ايامه يكون كالسنة أو كالشهر أو يكون اليوم كالجمعة . وقد تكون سائر الايام كايامنا . اما بالنسبة للتحديدات المكانية فان المهدي يظهر أولا فى الحرمين الشريفين ثم يسأتى الى بيت المقدس فيحاصره الدجال ثم ينزل المسيح عيسى بن مريم من المفارة الشرقية من دمشق الشام ويقتل الدجال وهى أماكن مقدسة فى الحجاز وفى الشام ، ولا تقل دمشق قدسية عن القدس . والمنارة من الشرق وليس من الغرب ، فالشرق أكثر قدسية من الغرب . وقد ينزل عيسى من السماء ، فالسماء أكثر شرفا من الارض وعلى هذا النحو ينتقل الصراع السياسى الى رموز جغرافية ، الحجاز والشام معا فى مواجهة بغداد والعراق . ويدفن المهدي بين النبى والصدىق أو بين الشيخين أى فى مكان شريف . كما يدفن المسيح بعد أن يصلى عليه المسلمون فى روضة محمد لانه خلق من الارض بعد نفخ جبريل فى طوقها . وقد ينزل المسيح من السماء الثانية التى يسبح فيها الله وهى أقرب

الى الارض ساعة النزول من السماء السابعة . وفي وقت النزول نقوم
الملائكة بأبواب مكة والمدينة ، ويفر الناس الى جبل الدخان بالشام .
فياقوتهم المسيح الدجال ويحاصرهم ، وكأن العذاب والخلص بالشام !
قد يكشف ذلك عن الصراع بين الحجاز والشام أو كنوع جديد من
المعراج من الحجاز الى الشام . ومع هذه التحديدات الزمانية والمكانية
يظهر البطل المسيح عيسى بن مريم . فيقتل المسيح الدجال بضربة واحدة
فيقتله في الحال فيذوب كالمح في الماء . ينزل المسيح من السماء الثانية
حيث كان يسبح الله أى أنه هو الخير المطلق . لا يأكل ولا يشرب لأن
الطعام والشراب من مظاهر النقص . ينزل واضعاً يديه على أجنحة
الملائكة ، طائراً مثلهم دون ركوب ، جسد على جسد ، لباساً ثوبين
مصبوغين بورس ثم بزعفران دلالة على الزركشة والرائحة العطرة . يكسر
الصليب الذى هو رمز لتحريف عقائد الناس فيه ، ويقتل الخنزير رمز
تحريف شريعته ، ويترك الجزية رمزا للسماحة والغفران . يتزوج من
امراة من حزام ، وهى قبيلة باليمن رمزا لتحريف شريعته من الزواج الى
الرهبنة . ويولد له ولدان ، موسى ومحمد أى أن الانبياء من نسل واحد ،
ولا ينزل عليه جبريل بشرع جديد لأن شريعة الاسلام آخر الشرائع .
ثم يجتمع المسيح بالمهدى وقد أقيمت الصلاة فيشير المهدى الى عيسى
المسيح دلالة على اقتداء المسيح بالرسول لما كان المهدى نائباً عنه .
ويتضح فى الرواية أثر التصور الشيعى فى نيابة الامام عن الرسول
وأفضلية الامام على النبى . ولا ينزل المسيح الا بعد أن ينتضى التكليف
فى الارض فلا يبقى فيها مكلف واحد ، وبالتالي لا امتحان ولا اختبار
ولا حرية ولا عقل . والحكمة فى نزوله الرد على اليهود والزاعمين قتلهم
له . فالرواية تذكر تعليل النزول وينضح فيها الجدل مع اليهود .
فبالاسلام والمسيحية معا فى كفة واليهودية فى كفة أخرى . وفى نهاية
زمانه يكون رخاء كثير وتكون بركة حتى لتكاد تكتفى رمانة واحدة جباة
كثيرة كما كان الحال أيام معجزاته فى تكثير السمك والخبز والماء .
ويعم الامن فترعى الغنم مع الذئب وتلعب الصبيان بالحيات حيث لا شر
ولا عدوان . وتتعرف الطبيعة على المسيح الدجال وعلى المسيح بن مريم .
ويتكلم الشجر ، وينادى الحجر . وبصرف النظر عن الترتيب الزمني

والتحديد المكاني وظهور البطل وتحقيق أنفعاله وأحوال عصره فإن الرواية كلها إنما تعبر عن رغبة في الخلاص في المستقبل وانتصار الخير على الشر أسوة بما كان في الديانات السابقة وكان يصعب أن يأتي محمد ليقوم بدور المخلص في نهاية الزمان لأن محمدا يقوم بذلك في الدنيا . ولكن أعطيت الوظيفة للمسيح ، فهي وظيفته التقليدية ، ويشترك فيها الإمام تعبيرا عن الجماعة المضطهدة وأملها في انتصار الخير على الشر ، وغلبة الحق على الباطل ، وسيادة العدل على الظلم . وينزل المسيح الدجال وليس موسى الدجال أو محمد الدجال لأنه في مقابل المسيح عيسى بن مريم كخير مطلق هناك المسيح الدجال كشر مطلق . أما محمد وموسى فأنهما قادران على الانتصار بنفسيهما عن طريق الفعل ، انتصار محمد على قومه ، وانتصار موسى على فرعون (٢٤٥) .

(٢٤٥) نزول المسيح عيسى بن مريم ويقتل الدجال ، الدردير ص ٧٤ — الدردير ص ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، قبل موت عيسى ، بعد نزوله عند قيام الساعة تصير المال واحدة وهي ملة الاسلام الحنيفة . وفي رواية قبل طلوع الشمس على البقية . وترتيب القضية أن المهدي يظهر أولا في الحرمين الشريفين ثم يأتي بيت المقدس فيأتي الدجال ويحصره في ذلك الحال فينزل عيسى من المنار الشرقية في دمشق الشام ويحجى الى قتال الدجال فيقتله بضربة في الحال فانه يذوب كالمح في الماء عند نزول عيسى من السماء . فيجتمع بالمهدي وقد أقيمت الصلاة فيشير المهدي لعيسى بالتقدم فيمتنع معللا بأن هذه الصلاة أقيمت لك فأنت أولى بأن تكون الامام في هذا المقام ، ويقتدى به ليظهر متابعتة لنبينا . وقد ورد أنه يبقى في الارض أربعين سنة ثم يموت ويصلى عليه المسلمون ويدفنونه . وروى انه يدفن بين النبي والصديق أو بين الشيخين . وفي رواية أنه يمكث سبع سنين وهو الاصح . والمراد بالاربعين مدة مكثه قبل الرفع وبعده فانه رفع وله ٣٣ سنة . وفي شرح العقائد أن الاصح أن عيسى يصلى بالناس ويؤمهم ويقتدى به المهدي لأنه افضل وامامته أولى ، شرح الفقه ص ٢٠١ — ١٠٢ ، نزول المسيح من السماء الثانية التي يسبح فيها الله ، وليس فيها مكلفا ، ولا يأكل ولا يشرب . ينزل واضعا يديه على أجنحة الملائكة ، لايسا ثوبين مصبوغين بورس ثم يزعران . يكسر الصليب ، ويقتل الخنزير ، ويترك الجزية . ووقت نزوله صلاة الصبح . يصلى به المهدي اماما . والحكمة في نزوله الرد على اليهود والزاعمين قتلهم له . ويموت

ج — حرب يأجوج ومأجوج • وما أن تنتهى تنتهى العلامتان الاوليتان ، خروج المسيح الدجال ثم نزول المسيح عيسى بن مريم لقتله تأتى العلامة الثالثة وهى « يأجوج ومأجوج » . فماذا يعنى الاسمان ؟ هل هما اسمان عريبان أم أعجميان ؟ هل يعبران عن حدث تاريخى مستقبلى مثل القتال بين قبيلتين أم معسكرين أم مجرد صورتين للخير والشر ؟ ولكن لا توجد اشارة واضحة على أن أحدهما خير والآخر شر بل كلاهما شر ، يقاتل بعضهما بعضا وكان الشر يدمر نفسه وينتهى بالصراع بين الاشرار . وقيل انهما من ذرية يافث بن نوح اى من ذرية الانسان الشرير ، رمز الشر وأصله . وقيل انهما من الترك وكان صورة الترك هى الهرج والمرج

بعد نزوله ومكثه مدة ، ويصلى عليه المسلمون ، ويدفن فى الارض فى روضة محمد لانه خلق فى الارض اذ هو من مريم بلا أب ، نفخ جبريل فى طوقها وحملت منه ساعتها ووضعته كما فى القرآن . وفى زمانه الرخاء الكثير والبركة حتى تكفى الريانة الجماعة ويحصل الامن فترعى الغنم مع الذئب ، وتلعب الصبيان بالحيات . ومدة مكثه اربعون سنة أو سبع . سمي المسيح لانه مهسوح القدمين او لانه ما مسح على آية عاهة الا برىء منها . وبعد نزوله يتزوج امرأة من حزام ، قبيلة باليمن ، ويولد له ولدان ، موسى ومحمد . وينزل عليه جبريل ليس بشرع جديد لان شرع محمد لا ينسخ بغيره . وكان يقول « والله انكم لن تنالوا ما تطلبون الا بترك ما تشتهون » . ولذا قيل شهوة العاقل وراء فكرته . فاذا عرضت له شهوة سبقتها الفكرة اى فكرته فى العواقب ، وفكرة الاحق وراء شهوته يبادر الى الشهوات غير متفكر فيما تجره من الآفات . فاذا وقف يوم عرض الديوان تبين له الريح من الخسران ، العقباوى ص ٧٥ — ٧٦ ، نزول المسيح عيسى بن مريم من السماء وقتله المسيح الدجال . ينزل ابن مريم فى خفة من الدين وأدباء من العلم ، أربعين ليلة يسبح فى الارض . اليوم كالسنة ، واليوم كالشهر ، واليوم كالجمعة ، وسائر الايام كأيامكم . أقامت الملائكة بابواب مكة والمدينة ، ومعه جبال من خبز . . . تتبعه الشياطين . . . يفر الناس الى جبل الدخان بالشام فيأتيهم فيحاصروهم . . . حين يراه الكذاب فينخاع أى يذوب . . . ينادى عليه الشجر والحجر يا روح الله ، هذا يهودى فلا يترك من كان يتبعه أحد الا قتله ، شرح الخريدة ص ٦١ — ٦٢ ، نزول عيسى من السماء أمر جائز عقلا مثل صعوده الى السماء عندها أرادت اليهود قتله . يصعد وينزل بواسطة الملائكة ، ويحفظ الله حياته من جميع ما يتوهم المتوهمون مثل صعود كرة الهواء ، الحصون ص ٩٥ .

والحرب والقتال كما كان الحال مع غارات التتار والمغول . ويدل ذلك على الوضع المتأخر للرواية بعد هجمات الشرق على العالم الاسلامى ، وبالإضافة الى تحديد هوية الاسمين تأتى التحديدات الزمانية والمكانية كالعادة . فالزمان هو زمن عيسى ومحمد فى آن واحد فالرواية لا تعتنى بالترتيب الزمانى للحدث التاريخى بل يكفيها وقوع الحدث فى الزمان المتصل وليس فى الزمان المنفصل . غيطوف يأجوج ومأجوج فى زمن عيسى وأمة محمد فوق رؤوس الجبال . هل تستر الحرب بينهما سبعائة عام حتى يمكن الجمع بين عيسى ومحمد فى زمن واحد ؟ ولماذا تهرب أمة محمد فوق رؤوس الجبال وتكتفى بالدعاء عليهما بلا حرب « يا خفى اللطاف نجنا مما نخاف » ؟ وهل هذه هى صورة الاسلام المجاهد والامة المجاهدة فى حين يأتى خلاصها على يد المسيح ؟ وهنا يظهر المسيح فى ثلاث علامات من خمس مما يدل على أثر النصرانية فى تصور العقائد لعلامات الساعة . ولماذا تصعد أمة الاسلام فوق رؤوس الجبال وهى تعلم أنها لم تعصم ابن نوح من الطوفان ؟ أم ان المسلمين يستعدون لنوع من حرب الصواريخ والفضاء ؟ (٢٤٦) وقد تزداد تفصيلات يأجوج ومأجوج من حيث الشكل والحجم . منهم مختلفون فى الصفة منهم من طوله مساو لعرضه حرصا على التناسق الكمى فى الحجم وان كان عدم تناسق فى الشكل والا كان الانسان مربعا ! ومنهم من يفرش احدى اذنيه ويلتحف بالآخرى كتعبير عن كبر الاذنين وعدم الاحتياج الى موضوع خارجى من أسفلها كى ينام عليه أو من أعلاها يلتحف به . هو لحم متصل ، ذات وموضوع . لهم أضراس كالسباع ومخالب فى

(٢٤٦) خروج يأجوج ومأجوج ، وهما قبيلتان من ذرية يافث بن نوح يطوفون بالارض زمن عيسى وأمة محمد فى رؤوس الجبال يدعون الله عليهم فيموتون جميعا . ينزل عيسى ومن معه ، الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، وقيل يأجوج من الترك ومأجوج من الجبل ، وهما اسمان أعجبيان وقيل عريبيان ، الاسفراينى ص ١٥٠ ، يهلكهم الله أجمعين ببركة دعائه عليهم ثم يموت المؤمنون ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ .

أظافرهم كالحيوانات تعبيرا عن الافتراس والنهش في اللحم والقطع بالمخالب . أولهم بالشام يشرب من طبرية وآخرهم بالعراق مما يدل على كبر حجمهم وضخامة عددهم يملأون الشام الكبرى . يقتلون أهل الدنيا جميعا ثم يتجهون لمقاتلة أهل السماء . يرمون جهة السماء بالنشاب فترجع ملطخة بدماء أهلها . ويضلهم الله استدراجا لهم وزيادة في صلافتهم وغرورهم وكأنها إسرائيل يمتد خطها من الفرات الى النيل والتي يصل طيرانها من المغرب الى كراتشي ! ثم يموتون جميعا بأفة في رقبتهم ، دود يخرج منها ، يموتون مرة واحدة لا فرادى وكأنه طاعون لا يبقى ولا يذر . ولا حاجة الى المسيح لخلاص الدنيا من شرورهم . وهم جميعا كفار لا ايمان لهم (٢٤٧) . وقد تزداد التفصيلات أكثر فأكثر طبقا للخيال الشعبي في واقع جغرافي مخالف . فبعد قتل المسيح عيسى بن مريم للمسيح الدجال يوحى الله اليه أنه قد أخرج عبادا له لا يدان لاحد بقتالهم وهو ما يعارض النداء الى الجهاد . ويأمر الله المسيح بأخذ عباده المؤمنين الى الطور أمانا وحرزا وكأن المؤمنين جماعة طاهرة منعزلة صوفية يخشى عليها من الانقراض . ويبعث الله يأجوج ومأجوج من كل نسل وليس من نسل معين ، يسرعون في المشى تعبيرا عن الجدد والنشاط والحركة العسكرية وكأنهم من المظليين . يمر أولها على بحيرة طبرية فيشربون ماءها حتى تجف ، وهي بالشام طولها عشرة أميال ، تعبيرا عن الجيش العرمرم . ويمر آخرها فلا يجدون آثارا لماء ولكنهم لا يموتون من العطش . وذلك أيضا تعبيرا عن الفوضى وعدم النظام والانانية فلا يبقى أول الجيش ماء لآخره ، فالسابقون السابقون . ثم

(٢٤٧) هم مختلفون في الصفة . منهم من طوله مساو لعرضه ، ومنهم من يفرش إحدى أذنيه ويلتحف بالآخرى . لهم أضراس كالسباع ، ومخالب في أظافرهم . أولهم بالشام فيشرب من طبرية ، بحر عظيم ، وآخرهم يكون بالعراق . ويقولون : قد قتلنا أهل الدنيا فلنقاتل أهل السماء . فيرمون جهة السماء بالنشاب فترجع ملطخة وما يضلهم الله الا استدراجا . . . يموتون جميعا في وقت واحد بأفة في رقبتهم . وهو دود يخرج منها والجميع كفار ، العقباوى ص ٧٦ — ٧٧ .

يحاصرون عيسى وأصحابه ، ويحاصرون الحيوان وكأن رأس الثور عندهم تبلغ قيمته مائة دينار عندنا مما يدل على أنهم يحاصرون المؤمنين ويستولون على معاشهم . ولما كان عيسى وأصحابه لا يقدرّون عليهم مع أنه قدر على قتل المسيح الدجال فإنه يرغب إلى الله ويدعوه . فيرسل عليهم الله النصف في رقابهم فيصبحون خرسا ، ويموتون مرة واحدة . فالله يأتيهم من الرقاب وهى نقطة الضعف فى جسد الانسان . وحيث مقتل السيف . ثم يهبط عيسى وأصحابه الى الأرض فلا يجدون فيها شبرا واحدا موضع قدم لرحمتهم وكأنهم قد عادوا الى الحياة من جديد . فيدعو المسيح عيسى بن مريم الله من جديد ويرجو النصر فيرسل الله طيرا كأعناق البخت فتحملهم وتطرحهم أرضا حيث شاء الله وكأنها طير كاسرات قادرة على هزيمة هذه الكائنات الوحشية ، فلا يفل الحديد الا الحديد . ثم يرسل الله مطرا لا يبقى ولا يذر ليغسل الأرض من آثار الدماء ويكنسها من مخلفات المعركة والإشلاء حتى يتركها بيضاء من غير سوء ثم يقول لها « انبتى ثمرك » فتعود الأرض مخضرة مثمرة كالعروس ! وتبسط المعركة هنا طبقا لنموذج عام الفيل والطيور الابابيل التى ترمى بحجارة من سجيل فتُهزم جيش أبرهة وتنفذ الكعبة (٢٤٨) . وقد خرج ياجوج وءاجوج امما ، كل أمة أربعائة ألف ، والعدد أربعون من الاعداد الرهزية فى الموت والحياة . ولا يموت الرجل منهم حتى يرى ألف عين تطوف بين

(٢٤٨) بعد قتل عيسى الدجال يوحى الله اليه اذ قد اخرجت عبادا الى لا يدان لاحد بقتالهم فحرز عبادى الى الطور . ويبعث الله ياجوج وءاجوج ، وهم من كل حد ينسلون اى من كل نشر يمشون مسرعين . فتتمر أوائلهم على بحيرة طبرية فيشربون ماءها وهى بالشام ، طولها عشرة أميال ، ويهر آخرهم فيقولون لقد كان بهذا أثر ماء . ويحاصرون عيسى وأصحابه حتى يكون رأس الثور لاحدهم خيرا من مائة دينار لاحدكم . فيرغب نبي الله وأصحابه الى اله . فيرسل عليهم النصف فى رقابهم فيصبحون خرسا كموت نفس واحدة . ثم يهبط نبي الله عيسى وأصحابه فى الأرض فلا يجدون فى الأرض موضع شبر الا ملأته زحمتهم . فيرغب الى الله نبي الله وأصحابه فيرسل طيرا كأعناق البخت فتحملهم وتطرحهم حيث شاء الله . ثم يرسل مطرا لا يمكن منه بيت مدر ولا دبر يغسل الأرض حتى يتركها كالزلفة ثم يقال لها « انبتى ثمرك » الخريدة ص ٦٢ — ٦٣ .

يديه من صلبه فهو يتوالد ويتكاثر ولا يمكن اغناؤه . وهم من ولد آدم
اى انهم انس لا جن ولا ملائكة . يسرون الى خراب الدنيا وكان
البشر يخربون عمرانهم بأيديهم . يشربون طبرية ودجلة والفرات حتى
يأتون بيت المقدس . وتتداخل الروايات ، كل منها يزيد تفصلا . تدل
على معركة فى الخيال بعد ان توقفت المعارك فى الواقع كما هو الحال
فى « رؤيا يوحنا » عند النصارى . وتدلى على عجز المؤمنين امام طغيان
الكافرين . هل ياجوج ومأجوج هم الامويون فى مقابل آل البيت ؟ هل
هى اسرائيل فى مقابل المسلمين اليوم ؟ وكيف يكون الامل فى النصر عن
طريق الدعاء وتدخل الله بالدود فى الرقاب وامانة الاعداء وكان
معجزات المسيح لم تعد قادرة على انقاذ المخلص وكان جهاد المسلمين
اصبح عاجزا عن نصره الحق والقضاء على الظلم (٢٤٩) . ويمكن ضبط
الرواية بالرجوع الى اصل الوحي الذى يذكر ياجوج ومأجوج بصدد قصة
ذى القرنين واقامة سد بينهما وبينه وانتصاره عليهم وليس عجزه
امامهم ، وهى حادثة فى الماضى وليست فى الحاضر تعيدها الرواية كعلامة من
علامات الساعة . كما يمكن الرجوع الى علوم التاريخ والجغرافيا والآثار
للبحث عن بقايا هذا السد وآثار هؤلاء القوم فى كل بقاع الارض والتحقق
من مكان خروجهم فلعلها سيبيروا التى تغطيها الطوج مع ان ذا القرنين
اقام سدا بزر الحديد ونفخ فيه النار (٢٥٠) ! .

(٢٤٩) هى امم . كل امة اربعمئة الف لا يموت الرجل حتى يرى
الف عين تطوف بين يديه من صلبه . وهم من ولد آدم . يسرون الى
خراب الدنيا فيكون مقدمتهم بالشام وساقنتهم بالعراق فيمرون بأنهار الدنيا
فيشربون الفرات والدجلة وبحيرة طبرية حتى يأتون بيت المقدس فيقولون :
لقد قتلنا اهل الدنيا فقاتلوا من فى السماء . فيرمون نشابهم الى السماء
فيرد الله نشابهم محمرا دما . بعد قتل عيسى الدجال يخرج ياجوج ومأجوج
فيقتلون من اتبع الدجال . ويخرج عيسى ومن معه فى رؤوس الجبال فيسلط
الله عليهم داء فى أعناقهم فيموتون كهوت رجل واحد ، شرح الخريدة
ص ٦٢ — ٦٣ .

(٢٥٠) هما امان عظيمتان ذكرا فى القرآن ، واراد ذو القرنين سد

صحيح ان أصل الوحي قد أشار الى يأجوج ومأجوج مرتين ، مرة كحدث وقع في الماضي ومرة كحدث سيقع في المستقبل . ولكن الاولى لا تدل على عجز الناس امامهم بل تدل على قوة الحيلة وعظم المقاومة واقامة سد من الحديد المنصهر المغطى بالقطران الذي لم يستطع يأجوج ومأجوج اختراقه . فكيف بالقدرة في الماضي تتحول الى عجز في المستقبل ؟ ربما تدل العلامة على الفوضى وانتهاء النظام واختلاط الحابل بالنابل ، يموج البعض في البعض ويصبح البشر جميعا يأجوج ومأجوج (٢٥١) .

د — خروج الدابة . وهى ناقة من فصيل ناقة صالح لما عقرت ولم يدركها طالب هربت . ويدل ذلك على ان علامات الساعة قد تم تخيلها طبقا لمعجزات الانبياء وبالتالي يتحول الماضي الى مستقبل . ينفتح للناقة حجر وينطبق عليها اتقاء للكفرة وحفظا لها منهم . وتظل فيه الى وقت خروجها كي تنتقم منهم . وفي هذا الوقت تكون مسلحة بعضا موسى وخاتم سليمان وذلك لان عيسى ليس نبي الانتقام . تجلو وجه المؤمنين

عليهما طريق خروجهما من أرضهما بالسد حتى اذا جاء وعد ربه أى يوم القيامة . وهذا ضد علماء الجغرافيا الذين يدعون أنهم ساحوا في الأرض ولم يعثروا على محل يأجوج ومأجوج فهم لم يسيحوا في كل بقاع الأرض . وحاول الرازي تحديده بـ «سيرييا بطوجها» ، الحصون ص ٩٣ — ٩٥ ، وقد ذكرا في القرآن مرتين . الاولى في سورة الكهف « قالوا يا ذا القرنين ان يأجوج ومأجوج مفسدون في الأرض فهل تجعل لك خرجا على أن تجعل بيننا وبينهم سدا . قال ما مكنى فيه ربي خير . فأعينوني بقوة أجعل بينكم وبينهم ردما . آتوني زبر الحديد حتى اذا ساوى بين الصدفين قال انفخوا حتى اذا جعله نارا قال آتوني أفرغ عليه قطرا . فما اسطاعوا ان يظهروه وما استطاعوا له نقبا » (١٨ : ٩٤ — ٩٧) ، والثانية في سورة الانبياء « حتى اذا فتحت يأجوج ومأجوج وهم من كل حدب ينسلون » (٢١ : ٩٦) .

(٢٥١) يذكر الفعل في سورة الكهف بعد آية واحدة من الآيات السابقة « وتركنا بعضهم يومئذ يموج في بعض . ونفخ في الصور فجمعناهم جميعا » (٢١ : ٩٩) .

بالعصى وتختم على فم الكافر بالخاتم لا ينجو منها هارب . فالعصى هنا مصدر النور والطهارة لجلاء وجه المؤمنين والخاتم للطبع على فم الكافرين فيعرفون بالختم كأنه ماركة مسجلة . يصل ارتفاعها الى السحاب مما يدل على الضخامة والعظمة والعلو . ريشها جمع من كل حيوان وبالتالي فهي تمثل جنس الحيوان كله . كما جمع جسمها كل الحيوان . رأسها رأس ثور رمزا للضخامة ، وعينها عين خنزير رمزا للقبح ، وأذنها أذن فيل رمزا للضخامة والتدلى على نحو يأجوج ومأجوج ، وقرنها قرن ايل رمزا للقوة والفتوة ، وهو الخريت . وعنقها عنق نعامة رمزا للطول ، وصدرها صدر أسد نظرا للضخامة والقوة ، ولونها لون نمر نظرا لجمال التخطيط بدلا من اللون الاجرب للأسد ، وخاصرتها خاصرة هر في الطوى والالتواء وخفة الحركة وسرعة الدوران . وذنبها ذنب كبش رمزا للضخامة والطراوة والليونة والتسامة ، وقوائمه قوائم بعير في الاتساق والارتفاع والنظم . بين كل مفصل اثنا عشر ذراعا حتى تقوى القوائم على حمل هذا الارتفاع الذى يصل الى السحاب . وكيف لدابة بهتل هذه الضخامة ان تجلو وجه المؤمن أو أن تطبع فم الكافر ويكونان أمامها مثل النملة أمام الفيل ؟ وهل أداء الوظيفة يحتاج الى مثل هذه الضخامة والتبذير فى الامكانيات ؟ (٢٥٢) وللدابة ثلاث خروجات : الاولى بأقصى اليمن فى جنوب الجزيرة العربية ويفشو ذكرها فى البادية ولكن لا يدخل ذكرها مكة باعتبارها مكانا مقدسا محروسا . وبعد مدة تخرج مرة ثانية قريبة من مكة فيفشو ذكرها فى البادية ومكة وكأنها فى المرة الثانية تقترب أكثر لماكثر ويتسع نطاق أثرها . ثم تخرج مرة

(٢٥٢) خروج الدابة : فصل ناقدة صالح لما عقرت أمها ولا يدركها طالب هربت وانفتح لها حجر وانطبق عليها . وهى فيه الى وقت خروجها . معها عصى موسى وخاتم سليمان . فتجلو وجه المؤمنين بالعصى وتختم على فم الكافر بالخاتم ، ولا ينجو منها هارب . ارتفاعها الى العلو يصل السحاب ، ريشها قد جمع من كل حيوان . رأسها رأس ثور ، وعنقها عنق نعامة ، وصدرها صدر أسد ، ولونها لون نمر ، وخاصرتها خاصرة هر وذنبها ذنب كبش ، وقوائمه قوائم بعير ، بين كل مفصل ومفصل اثنا عشر ذراعا ، العقباوى ص ٧٧ — ٧٨ .

ثالثة وفيها عيسى بن مريم . وبالتالي يصبح المسيح عاملا مشتركاً في
العلامات الأربع الخاصة بصراع الخير والشر . يطوف المسيح بالبيت ومعه
المسلمون اذ تهتز الارض تحتهم ، وينشق الصفا مما يلي شعر الدابة
وتخرج رأسها من الصفا . وهنا يتحد الجسد الحيوانى مع الطبيعة
الكونية . فاهتزاز الارض يماثل جريان الدابة . وينشق الصفا وتخرج
رأس الدابة . ويجرى الفرس ثلاثة أيام أى أن الدابة هنا فرس طبقاً
للتصور العربى لنموذج الدواب ، وثلاثة أيام طبقاً لروايات الصلب في
النصرانية وصعود المسيح الى السماء وزحزحة الصخرة بعد ثلاثة
أيام ويحدث كل ذلك ولم يخرج الا ثلثى الدابة . وبعد خروجها كلية يمس
رأسها السحاب وتمشى على الارض وتسمى الجساسة لانها تجس
الارض قبل السير عليها . طولها ستون ذراعاً ، ولها أربعة قوائم
وزغب . وهنا يبدو عدم التناسق فى الوصف . مرة يتغلب الخيال فى
وصول رأسها الى السحاب ، ومرة يتغلب الواقع فيكون طولها ستون
ذراعاً ، ولها أربعة قوائم وزغب (٢٥٣) . وقد تخرج الدابة من جبل الصفا
مباشرة فيتصدع لها الجبل والناس سبائرون الى منى أو من الطائف
أى وقت الحج حتى يحدث التقابل بين الشر والخير (٢٥٤) . وقد تستعمل
الدابة اللغة المكتوبة أو اللغة المسموعة . فتكتب بين عينى المؤمن مؤمناً

(٢٥٣) لها ثلاث خرجات : خرجة بأقصى اليمن فيفشوا ذكرها فى
البادية ، ولا يدخل ذكرها مكة ثم تركت طويلاً ، وخرجة قريبة من مكة
فيفشوا ذكرها فى البادية ومكة ، وخرجة بينها عيسى بن مريم ، يطوف
بالبيت ومعه المسلمون . اذ تهتز الارض تحتهم ، وينشق الصفا مما يلي
الشعر فتخرج رأس الدابة من الصفا . تجرى الصفا ثلاثة أيام
وما خرج ثلثها . وبعد خروجها يمس رأسها السحاب وتمشى الجساسة . .
طولها ستون ، ولها أربعة قوائم وزغب ، شرح الخريدة ص ٦٣ .

(٢٥٤) دابة تخرج من جبل الصفا يتصدع لها ، والناس سائرون
الى منى أو الطائف أو بثلاث أمكنة ثلاث مرات معها عصا موسى وخاتم
سليمان تضرب المؤمن بالعصى وتطبع وجه الكافر بالخاتم فينتقش فيه
هذا كافراً ، الاسفراينى ص ١٥٠ .

فيضيء وجهه وبين عيني الكافر كافرا فيسود وجهه (٢٥٥) . وبأى مداد تكتب ؟ وبأية لغة تعبر ؟ وهل يمكن بضخامة أصبعها الكتابة على هذه المساحة الصغيرة ؟ وتكلم الناس ببطلان الاديان الا دين الحق وكان دين الحق قادر على مقاومة التحريف والتبديل والتغيير . وتصدر أحكاما بالايمان والكفر على الناس وكأنها على علم بهم ، وكأنها مزيج من الشر والخير . تخرج من أعظم المساجد حرمة وهو المسجد الحرام مما قد يمنعها من الحديث ببطلان الاديان . وقد يعنى ذلك اكتمال الاديان كلها ونهاية النبوة في الاسلام . ببطلان الاديان انما يعنى ارتباطها بهراحل سابقة في الزمان والمكان . الدابة ان عالة تعرف الكتابة والكلام باستعمال حروف من نور وظلمة ، تكتب بالابيض للمؤمن وبالاسود للكافر . وكيف تعرف الدابة من المؤمن ومن الكافر قبل يوم الحساب ؟ وهى بهذا المعنى اشبه بالملكين نكر ونكير ، بنعيم المؤمن او بعذابه في القبر قبل اليوم الآخر يتضح من ذلك كله اثر الخيال الشعبي في وضع الرواية في بيئة صحراوية . فالدابة تتكلم وليس الانسان الشرير أو الشيطان نظرا لاهمية الدابة في حياة البدو . وهى ذات قوائم كدليل على البهيمية والحيوانية وما فائدة الزغب والريش وحر الصحراء لا يتحمل ذلك ولا فائدة منه الا أن يقي الحيوان من زمهرير الشتاء ، ووبر الجمل قصير ، اللهم الا اذا كان ذلك تعبيرا عن العظمة والرخاء ؟ وكيف يتكلم الحيوان ببطلان الاديان ؟ وهل يعلن عن ذلك الحيوان ؟ وكيف يتم الاعلان عن شرف الموضوع بأخس الوسائل ؟ وهل الحيوان قادر على التمييز بين الاديان الباطلة ودين الحق ؟ وهل هو حيوان عاقل ؟ كما يظهر أحيانا بعض التناقض في الاجتماع في شيء واحد الخير والشر معا . اذ يخرج الحيوان رأسه من الصفا وهو مكان مقدس فتبطل الاديان من مهبط الاديان ! ولماذا يطوف

(٢٥٥) خروج الدابة التي تكتب بين عيني المؤمن مؤمنا فيضيء وجهه وبين عيني الكافر كافرا فيسود وجهه ، البيجورى د ٢ ص ٧٧ .
م ٣٥ — النبوة — المعاد

عيسى بالبيت وليس محمدا وهو أولى بالطواف (٢٥٦) ؟ ولماذا لا يطوف
ابراهيم واسماعيل وهما اللذان رفعا القواعد من البيت ؟ وكما تظهر
المبالغة تبعا لقدرة الخيال الشعبي فيتصدع الجبل من خروج الدابة
وتجرى الفرس ثلاثة أيام وما خرج ثلثها وكأن في الثلثين الباقيين لا توجد
قوائم . فان وجدت فكيف تجري الفرس على قوائم أقل ؟ وقد لا يستطيع
تحمل مثل هذا الجسد الضخم أربعة قوائم وحدها ، ولا أقل من مئات
من الاقدام . وقد تتناقض العلامة مع نفسها أو مع غيرها اذ كيف تخرج
الدابة والناس تطوف بالبيت والانباء تقوم بمناسك الحج وفي الوقت نفسه
تكون علامة أخرى وهو الا يوجد على الارض مؤمن واحد ؟

٢ — خرق قوانين الطبيعة .

وبعد علامات الصراع بين الخير والشر وهى علامات انسانية
خالصة تتعلق بالانسان والحيوان ، بالافراد والجماعات ، بالابطال
والشعوب ، تاتى علامة واحدة أخرى تشير الى اضطراب قوانين الطبيعة
وتوقف اطرافها وجريانها وفقا للعادة فتشرق الشمس من المغرب ،
وتغرب من المشرق . تخرق قوانين الطبيعة وتنتهى امكانية الحياة في عالم
لا يحكمه قانون . ولكن هذا الاضطراب مؤقت وليس دائما اذ لا يستمر
اكثر من ثلاثة أيام طبقا لروايات الانجيل . ثم تصعد الشمس الى وسط
السماء دليلا على العظمة والارتفاع والحد الفاصل بين الفوضى والنظام
حيث لا ميل ولا انحراف شرقا أم غربا . ثم يسود القانون الطبيعي من

(٢٥٦) خروج الدابة تكلم الناس ببطلان الاديان الا دين الحق فيخرج
رأسها من الصفا وعيسى يطوف بالبيت . تجرى الفرس ثلاثة أيام وما خرج
ثلثها . ولها أربعة قوائم وزغب وريش ، الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح
الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، خروج
الدابة التى تكلم الناس في آخر الزمان ببطلان الاديان الا دين الاسلام .
وتقول : يا فلان أنت من أهل الجنة ، ويا فلان أنت من أهل النار . وان
الناس كانوا بآياتنا لا يوقنون . تخرج من أعظم المساجد حرمة على الله ،
المسجد الحرام ، شرح الخريدة ص ٦٣ .

جديد ويطرد جريانه فتشرق الشمس من المشرق وتغرب من المغرب
تغليباً للنظام على الفوضى والقانون على الاستثناء . ويوجد لذلك نموذج
سابق في التوراة وهو وقوف الشمس ليوشع . فالخيال الشعبي
ينسج تصورات طبعاً لنماذج سابقة في تاريخ الأديان ، النصرانية
واليهودية خاصة كأديان منافسة في الجزيرة العربية . فإذا ظهر المسيح
في العلامات الأربع في الصراع بين الخير والشر يظهر يوشع في خرق
قوانين الطبيعة وبالتالي لا يكون المسلمون أقل من النصارى واليهود
في تصور أمور المعاد . وكما عاب أهل الكتاب على محمد عدم معرفته
بأنصبيص الأولين وأرسل الله له أحسن القصص فكذا نسج الرواة
خيالات المعاد وعلامات الساعة حتى لا يكونوا أقل من أهل الكتاب .
فإذا ما تحدث القصص عن الماضي وعن التاريخ فإن علامات الساعة
تحدث عن المستقبل . وإذا كان الماضي تذكرة وعظة وعبرة فإن المستقبل
تخطيط واعداد ورؤية . وكلاهما بعدان لوعى تاريخى واحد . وقد يكون
الغرض من هذا الاضطراب في سير قوانين الطبيعة وإطرادها هو
تنبيه الإنسان على نهاية الزمان وانتهاء التكليف وبالتالي إعطاؤه إمكانية
قصوى للتوبة وتعديل السلوك والتنبيه إلى الفعل . فالتوبة تحدث في
الزمان ، وعلامة الساعة إنما تحدث في الزمان ، فالساعة هي الزمان
أو لحظته القصوى والآخرى . فالعلامة هي تنبيه للإنسان لأن يلحق
بالزمان قبل أن يمضى وينقضى . قد تكون التوبة خاصة بالمؤمن العاصي
وحده دون الكافر ، وقد تطلق على الكافر وحده . والأقرب أن تكون
للمكلف عامة العاقل البالغ بصرف النظر عن وضعه حتى يعطى الأمل
للجميع . ومنذ عودة النظام إلى يوم القيامة لا تقبل توبة وكان الزمان
قد استهلك والحياة قد استنفذت ولم يعد هناك أمل في التغير . فإذا
ما اعترض العقل على كل ذلك فما أسهل اللجوء إلى القدرة الإلهية
الشاملة وبالتالي أرجاع السمعيات إلى أحد الاختيارات في العقليات (٢٥٧) .

(٢٥٧) طلوع الشمس من مغربها ثلاثة أيام أو يوم وتغرب في المشرق

=

٣ — انتهاء التكليف .

وهناك علامات أخرى تدل على انتهاء التكليف ونهاية الزمان ، منها ظهور المهدي . وقد دخلت في صراع الخير والشر مع ظهور المسيح عيسى بن مريم . ومنها الدخان الذي يصيب الكافر حتى يصبح كالسكران الذي يفقد وعيه وتوازنه ويصيب المؤمن منه كهيئة الزكام وذلك لان له بعض الاعمال السيئة . ويمكث الدخان في الارض اربعين يوما يخرج من انف الكافر وعينه ودبره من كثرتة فيه ولا من المؤمن من اية فتحة فيه لقلته عنده ! وكيف يميز الدخان بين المؤمن والكافر ؟ وكيف لا يصيب الداخن المنتشر في الهواء المؤمن والكافر بلا تمييز نظرا لحمل الهواء له وعدم القدرة على السيطرة على التيار خاصة اذا مكث المؤمن والكافر في المكان نفسه وفي مواجهة التيار نفسه ؟ وقد يكون الكافر سكران يحب السكر فبلتذ به . ولماذا يصيب المؤمن القليل منه وهو مؤمن تائب ؟ اليس الزكام في نهاية الامر مرضا يبرأ منه الانسان ؟ ولماذا تحديد الزمان بأربعين يوما الا اذا كان العدد الاربعون ما زال رمزا للموت والحياة كما هو في الدين المصري القديم وفي الدين الشعبي الآن ؟ وقد تعنى

أو تصعد الى وسط السماء ثم ترجع في المغرب وبعد ذلك تخرج من المشرق على العادة ، الدردير ص ٧٤ — ٧٨ ، شرح الخريدة ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، النسفية ص ١٥٠ ، البيجورى ج ٢ ص ٧٧ ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ ، الله قادر على كل شيء . وقد حدث ذلك من قبل في وقوف الشمس واعتبارها معجزة لحمد وليوشع ، الحصون ص ٩٣ ، اختلفوا هل في يوم واحد أو ثلاثة أيام ثم تطلع من المشرق كعادتها الى يوم القيامة . واذا طلعت من المغرب غربت في المشرق وبعد ذلك يفلق باب التوبة على المؤمن العاصي والكافر . وقيل هو خاص بالكافر . هل ذلك خاص بالمكلف أم عام ؟ وهل يستمر الى يوم القيامة وهو ظاهر ؟ من يوم طلوع الشمس من مغربها الى يوم القيامة لا تقبل توبة . عدم قبولها من المؤمن والكافر خاص بمن شاهد الطلع وهو مميز . أما غير المميز مثل الصبي أو المجنون ثم حصل له التمييز أو ولد بعد ذلك فانه تقبل منه التوبة . لا تقبل توبة الكافر الا اذا كان صغيرا ثم اسلم بعد ذلك فانه تقبل منه . وأما المؤمن المذنب فتقبل منه توبته ، شرح الخريدة ص ٦٤ .

"علامة ، رجوع أهل الأرض كلهم كفارا ، نهاية الايمان ، وانتهاء امكانية الفعل والتحقق وسيادة اليأس التام والتشاؤم المطلق . فالزمن تغير وحركة وصراع ونصر وغلبة . وما دام الامل قد انتهى ينتهى الزمان بدوره . وقد تكون العلامة خراب الكعبة على يد الحبشة بعد موت عيسى . فالكعبة رمز للايمان ، وخرابها على يد الحبشة اسقاط الماضى على المستقبل ، ومد عام الفيل الى نهاية الزمان كنوع من هم الماضى وتحوله الى هاجس فى المستقبل . ويظهر عيسى من جديد حيا مقارنا بالكعبة مع ان ابراهيم او اسماعيل ومحمدا أولى بالقرآن . وقد تكون العلامة رفع القرآن من المصاحف والصدور أيضا بعد موت عيسى . وبطبيعة الحال لا يعنى ذلك رفع المداد من الورق فالقرآن ليس حروفا بالمداد على ورق وصحائف انما يعنى رفعه من الصدور ونسيان المؤمنين له وضياعه منهم وعدم العمل به وبالتالي انتهاء الوحي عن كونه موجها للعالم ومطابقا للطبيعة . ولا يستطيع البشر ان يعيش بلا علم أو عمل . وكيف يقضى الناس امام الله يوم القيامة بلا حجة من القرآن اذا ما رفع من الصدور خاصة وان من حفظ القرآن طبقا لاحدى الروايات لا يمس جسده النار شفاعة له ولا يحرق مع حافظه ؟ (٢٥٨)

والحقيقة ان علامات الساعة المذكورة فى علم العقائد ليس منها شيء فى أصل الوحي ، وهناك علامات أخرى فى أصل الوحي ليست منها . انما أنت علامات الساعة فى علم العقائد من روايات ضعيفة وضعفها الخيال الشعبى لاستكمال النسق العقائدى حتى لا تكون العقائد الاسلامية باطل من العقائد النصرانية أو اليهودية . وبالتالي أنت علامات الساعة

(٢٥٨) العلامات الاخرى مثل : (أ) ظهور المهدي (ب) الدخان يصيب الكافر حتى يصبح كالسكران ويصيب المؤمن منه كهية الزكام ، يمكث فى الأرض أربعين يوما ، يخرج من أنف الكافر وعينه ودبره حتى يصير كالسكران ، الحصون ص ٩٥ (ج) رجوع أهل الأرض كلهم كفارا ، الحصون ص ٨٦ — ٨٧ ، البيجورى ج ٢ ص ٧٧ (د) خراب الكعبة على يد الحبشة بعد موت عيسى ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ ، (هـ) رفع القرآن من المصاحف والصدور ، شرح الفقه ص ١٠١ — ١٠٢ .

على منوالها . ويصعب في أصل الوحى التفرقة بين علامات الساعة وبين بدايات اليوم الآخر وهى صور تجمع بين الحقائق البشرية وبين الحوادث الكونية . ولكن ليس بها أثر لمخلص أو مهدي أو مسيح دجال أو نبى . فهناك خسف القمر ، وجمع الشمس والقمر ، وتكوير الشمس ، وانشقاق السماء والقمر ، وهوى النجم ، ونفخ الصور . تكون السماء كالمهل ، والجبال كالعهن . يخرج الناس من الاحداث سراعا ، وكل منهم لا يسأل الا عن نفسه . يكون الناس كالفراس المبوث ، والجبال كالعهن المنفوش . يبعثر ما فى القبور ، ويحصل ما فى الصدور ، وتزلزل الارض ، وتلك دكا (٢٥٩) . ولكن الاله من ذلك كله أنه اذا كان المقصود من علامات الساعة معرفة ميقاتها فذلك مستحيل .

(٢٥٩) وذلك مثل « اذا السماء انشقت ، وأذنت لربها وحقت ، واذا الارض مدت ، وألقت ما فيها وتخلت ، وأذنت لربها وحقت » (٨٤ : ١ - ٦) ، « اذا السماء انفطرت ، واذا الكواكب انتثرت ، واذا البحار فجرت ، واذا القبور بعثرت ، علمت نفس ما قدمت وأخرت » (٨٢ : ١ - ٥) ، « اذا الشمس كورت ، واذا النجوم انكدرت ، واذا الجبال سيرت ، واذا العشار عطلت ، واذا الوحوش حشرت ، واذا البحار سجرت ، واذا النفوس زوجت ، واذا المؤودة سئلت ، بأى ذنب قتلت ، واذا الصحف نشرت ، واذا السماء كثطت ، واذا الجحيم سعرت ، واذا الجنة ازلفت ، علمت نفس ما أحضرت » (٨١ : ١ - ١٤) ، « يوم يكون الناس كالفراس المبوث ، وتكون الجبال كالعهن المنفوش » (١٠١ : ٤ - ٥) ، « أفلا يعلم اذا بعثر ما فى القبور ، وحصل ما فى الصدور » (١٠٠ : ٩ - ١٠) ، « كلا اذا دكت الارض دكا ، وجاء ربك والملك صفا صفا ، وجاء يومئذ بجهنم » (٨٩ : ٢١ - ٢٣) ، « فاذا جاءت الصاخة يوم يفر المرء من أخيه ، وأمه وأبيه ، وصاحبته وبنيه ، لكل امرئ منهم يومئذ شأن يغنيه . وجوه يومئذ مسفرة ، ضاحكة مستبشرة ، ووجوه يومئذ عليها غبرة ، ترهقها فترة » (٨٠ : ١٠ - ٤٠) وقد ذكر الصور عشر مرات كاحدى علامات الساعة مثل « فاذا انشقت السماء فكانت وردة كالدهان » (٥٥ : ٣٧) ، « اقتربت الساعة وانشق القمر » (٥٤ : ١) ، « فاذا برق البصر ، وخسف القمر ، وجمع الشمس والقمر ، يقول الانسان يومئذ أين المفر » (٧٥ : ٧ - ١٠) ، « يوم تكون السماء كالمهل ، وتكون الجبال كالعهن » (٧٠ : ٨ - ١٢) ، « يوم ينفخ فى الصور فتأتون أفواجا ، وفتحت السماء فكانت أبوابا ، وسيرت الجبال فكانت سرابا » (٧٨ : ١٧ - ٢٠) الخ .

فالساعة أى نهاية الزمان غير معلومة لان الزمان تجربة معاشية .
تكون الساعة هى ساعة الزمان أو ساعة الاجل . أما يوم الساعة فانه
غير معلوم مع أنه يأتى يقينا . لا يعلمه الا الله باعتباره كل الزمان .
تأتى الساعة بغتة . ليس الغرض منها معرفة وقتها وعلامتها بل
الاعداد لها والاحساس بالزمان قبل انقضاء العبر وانتهاء التكليف (٢٦٠) .

ثامسا : اليوم الآخر .

وبعد علامات الساعة يبدأ اليوم الآخر . ومدته من اول الحشر حتى
تنفيذ الاحكام ، والحقيقة ان هذه المدة شعورية خالصة . فقد تطول
على الكافر وتتوسط على الفاسق وتقص على المؤمن حتى يكون كصلاة
ركعتين . ولا يترك الى ما لا يتناهى فى الزمان نظرا لان مصر الانسان

(٢٦٠) علم الساعة عند الله « يسألونك عن الساعة ايان مرسلها
قل انها علمها عند ربى » (٧ : ١٨٧) ، « ان الله عنده علم الساعة »
(٣١ : ٣٤) ، « يسأللك الناس عن الساعة قل انما علمها عند الله »
(٣٣ : ٦٣) ، « اليه يرد علم الساعة » (٤١ : ٤٧) ، « وعنده علم
الساعة واليه ترجعون » ومع ذلك فان الساعة تأتى بغتة على غير
انتظار « فهل ينظرون الى الساعة أن تأتيهم بغتة » (٤٧ : ١٨) ،
« حتى اذا جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيها »
(٦ : ٣١) ، « أو تأتيهم الساعة بغتة وهم لا يشعرون » (٤٣ : ٦٦) ،
« وقد تكون قريبة » وما يدريك لعل الساعة تكون قريبا » (٣٣ : ٦٣) ،
« وما يدريك لعل الساعة قريب » (٤٢ : ١٨) ، ومع ذلك فالساعة
آتية لا ريب فيها « وان الساعة آتية لا ريب فيها » (١٨ : ٢١) ،
« ان الساعة آتية اكاد أخفيها لتجزى كل نفس بما تسعى » (٢٠ : ١١٥) ،
ونفس المعنى فى ٢٢ : ٧ ، ٤٠ : ٥٩ ، ٤٥ : ٣٢ ، والفاية من ذلك
نوجيه السلوك مل « الذين يخشون ربهم بالغيب وهم من الساعة
مشفقون » (٢١ : ٤٩) ، « يأبها الناس اتقوا ربكم ان زلزلة الساعة
شئ عظيم » (٢٢ : ١) ، ونفس المعنى فى ١٩ : ٧٥ ، ٦ : ٤٠ ، ٣٠ :
١٢ ، ٣٠ : ١٤ ، ٤٠ : ٤٦ ، ٥٤ : ٤٦ ، ٥٢ : ٤٦ ، وقد تعنى الساعة
ليس يوم الساعة بل ساعة الزمان مثل « ويوم يحشرهم كأن لم يلبثوا
الا ساعة من النهار » (١٠ : ٤٥) ، « وما أمر الساعة الا كلمح البصر
أو هو اقرب » (١٦ : ٧٧) ، وقد يعنى الاجل والعبر مثل « حتى اذا
جاءتهم الساعة بغتة قالوا يا حسرتنا على ما فرطنا فيه » (٦ : ٣١) ،
« فاذا جاء اجلهم لا يستأخرون ساعة ولا يستقدمون » (٧ : ٣٤) .

الى الجنة أو الى النار . أما مكانه فهو أرض يخلقها الله ليقف فيها الخلائق . مكان ليس في مكان نظرا لانتهاى الأرض . وهو تصور محض لضرورة الوقوف في مكان قياسا للغائب على الشاهد . فإذا اجتمع الزمان والمكان يكون اليوم الآخر هو يوم الجمعة في أرض الشام ، اليوم المقدس في الأرض المقدسة . وله أسماء عدة : فهو اليوم الآخر لأنه آخر يوم من أيام الدنيا . وهو يوم القيامة لقيام الناس فيه من قبورهم ووقوفهم أمام الخالق ، وقيام الحجة لهم أو عليهم . وهو يوم النشور لان الناس ينشرون فيه . وهو يوم العرض لان الناس يعرضون فيه . وهو يوم الوقف لان الناس يقفون فيه (٢٦١) .

وفي أصل الوحي يسمى يوم الفصل ويوم الحشر ويوم القيامة واليوم الآخر . وما يحدث فيه يسمى الصافة والقارعة والطارق والصارخة أى بالدلالة الصوتية للتنبيه والانذار . كما يسمى الطامة والغائبية نظرا لوقعها الثقيل على النفوس من رهبة الحساب . والحقيقة أنه يصعب التفرقة بين اليوم الآخر في الدنيا واليوم الاول في الآخرة كما يصعب التفرقة بين علامات الساعة في الدنيا ومناظر القيامة ابتداء للآخرة . مما يدل على اتصال الزمان وتغير أشكال الحياة فيه .

١ — الموقف ، والحوض ، والمقاصص *

ويبدأ اليوم الآخر بأهوال الموقف وكأن التعذيب قد بدأ والحساب قد

(٢٦١) وأوله من وقت الحشر الى ما لا يتناهى على الصبح . وقيل الى أن يدخل أهل الجنة الجنة وأهل النار النار . . ما ينال الانسان فيه من الشدائد لطول الوقف . وقيل ١٠٠ سنة وقيل ٥٠٠ سنة ولا تنافي بين القولين لان العدد لا مفهوم له . وهو مختلف باختلاف الناس . فيطول على الكفار ، ويتوسط على الفساق ، ويخف على الطائعين حتى يكون كصلاة ركعتين ، البيجورى ح ٢ ص ٧٦ — ٧٧ ، عبد السلام ص ١٤١ ، ١٤٢ ، هذا من حيث الزمان . أما من حيث المكان فيساقون الى أرض يخلقها الله ويقف فيها الخلائق ، السردير ص ٥٧ — ٥٨ ، الجامع ص ٢١ ، المطيعى ص ٦١ ، الحصون ص ٨٦ .

انتهى ، والحكم قد صدر . وتتفصل أنواع التعذيب دون أنواع النعيم
رغبة في ايلام الذات وايلام الآخرين ، تضيقا على النفس ، وزيادة في
الكرب ، وحملا للهموم ، واعلانا عن المصائب . فمنها طول الوقوف
والانتظار للحساب وبداية العذاب ، عذاب الحشر وطول الانتظار والجهل
بالمصير . وكان الطويل والترقب وجهل المصير في الدنيا وفي الآخرة . يطول
الانتظار ، ويشتد الزحام تحت حرارة الشمس وفي عز الحر وكأن القيظ يلاحق
الناس في الدنيا والآخرة ، وكأن حرارة جهنم قد بدأت تباشيرها وامتد لهيبها .
وتكون الشمس فوق الرؤوس عمودية على الناس حتى يشتد قيظها
دون دفء الصباح أو نسمة الغروب . وكيف تكون الشمس وقد كورت
من قبل كأحد علامات الساعة ودب فيها الفناء ؟ وهل الفناء يكون
للارض فقط دون الشمس والقمر والنجوم لان الارض وحدها هي المسكونة
أم يكون الفناء للمجموعة الشمسية ؟ ويتصبب عرق الناس من لهيب
الشمس تفوح منه رائحة نتنه ، يصل العرق الى الكعبين للبعض والى
الركبتين للبعض الآخر والى الاحشاء عند غرق ثالث والى الاذقان عند
غرق رابع ، كل قدر اعماله ! وكيف يتم تقييم الاعمال والحساب لم
يتم بعد ؟ وماذنب المؤمنين في الحشر عندما يلحقهم عرق العصاة ورائحة
عرقهم النتنة والجسد ملاصق للجسد ، والكف في الكف ؟ ولابتكم
الانسان الا باذن الله . والصمت في هول الموقف عذاب مضاعف لان
الزحام يولد الكلام تعبيرا عن الهول وتخفيفا للكرب ، والواقف المنتظر
لا حق له فيه . ولا يستثنى من ذلك الا الانبياء والاولياء والصلحاء .
وهل يتساوى الاولياء والانبياء ؟ وهل يتساوى الصالحاء مع الاولياء ؟
وكيف يتم الاستثناء في وسط الجمع الحاشد ؟ وهل يتميز البعض في طوابير
الانتظار كما يحدث في الدنيا عندما تحشد الدهماء والجوع بينما يقضى
المتميز حاجاتهم دون وقوف أو انتظار ؟ (٢٦٢) .

(٢٦٢) ومن أهوائ الموقف طول الوقوف فيه ، ودنو الشمس من
رؤوس الخلائق حتى تكون على قدر الميل ، وخوفهم في العرق الذى

وتخفيفا من أهوال الموقف وحرارة الشمس يكون لكل نبي حوض يشرب منه المؤمنون ويمنع عنه الكافرون الا النبي صالح فحوضه ضرع ناقته ! وقد يكون حوض النبي اعرض مادام خاتم الانبياء تضم نبوته سائر النبوات كما يضم حوضه سائر الاحواض ، ويكون أكثر ورودا . وقد يكون لخاتم الانبياء وحده حوضه كرامة له ! فاذا كانت أهوال الموقف ممثلة في قيط الشمس عذابا قبل العذاب فان الحوض نعيم قبل النعيم وكأن العذاب والنعيم قد بدأ من قبل (٢٦٣) . وكيف تكون للرسول كرامة

هو أنتن من الجيفة ، ويكون خوفهم فيه على قدر أعمالهم حتى أن بعضهم يلجئه الجاما . ولا يصيب شيء من تلك الاهوال الانبياء والاولياء وسائر الصالحاء ، الحصون ص ٨٥ ، الجام الناس بالعرق حتى يبلغ آذانهم ويذهب في الارض سبعين ذراعا حتى كعبيه . منهم من يكون على ركبتيه ومنهم من يكون على حشوية ومنهم من يلجئه العرق الجاما ، ويذكر حديث « تدنو الشمس يوم القيامة من الخلق » البيهقورى د ٢ ص ٧٦ — ٧٧ ، عبد السلام ص ٢٤١ ، ٢٤٢ ، يوم لا يتكلم فيه الانسان الا باذنه فمنهم من شقى وسعد ، المطيعى ص ٦١ ، البيهقورى ص ٧٦ — ٧٧ ، وقد قيل شعرا :

واليوم الآخر ثم هول الموقف حق فحفف يارحيم واسعف
الجوهرة د ٢ ص ٧٦ — ٧٧ .

واليوم الآخر جان نار قد اوجدوا في المذهب المختار
والنشر ثم الحشر للاجساد والهول في الموقف للعباد
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢٦٣) عند أهل السنة والاستقامة للنبي حوض يسقى منهم المؤمنون دون الكافرين ، مقالات د ٢ ص ١٤٧ ، لكل نبي حوض الا صالح فحوضه ضرع ناقه ، الدردير ص ٧٠ ، العقباوى ص ٧٠ — ٧١ ، عبد السلام ص ١٤٥ — ١٤٦ ، شرح الخريدة ص ٥٥ — ٥٦ ، حوض النبي حق ، الفقه ص ٨٦ ، اثبات الحوض ، الفرق ص ٣١٣ ، الحوض حق ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، تؤمن بالحوض الابانة ص ١٠ ، الحوض حق ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، تؤمن بالحوض ، الابانة ص ١٠ ، الحوض الانصاف ص ٥١ ، المعالم ص ١٣٤ ، النفسية ص ١١٦ ، وقد قيل شعرا :

وهو بشر مثل باقى البشر ، يأكل الطعام ويمشى فى الاسواق ؟ فائبات الحوض قائم على اثبات الكرامة . فاذا ما تم انكار الكرامة تم انكار الحوض (٢٦٤) . وكيف يكون الرسول وهو أرحم البشر أجمعين بهذه القسوة ، يمنع العطشان من الحوض ، وهو متدلى اللسان لاهت النفس ، والرسول انسان ؟ وماذا عن باقى الهم ان لم يكن لكل نبي حوض ؟ ولماذا يكون حوض صالح ضرع ناقة ان لم تكن المعجزة فى النبوة رصيذا فى الميعاد ، وبالتالي بحد الماضى المستقبل بتصوراته وتخيالاته ؟ وتزداد التفصيلات فى وصف الحوض مكانا طولا وعرضا وعمقا ، ولونا ورائحة . فمن حيث الشكل هو حوض أو نهر لا تنافس بينها مادام المعنى واحدا وهو الدلالة وتخفيف عذاب العطش . وهو متصل بالجنة ونهرها ، وكلاهما كوثر فالحوض مصدر النعيم مثل أنهار الجنة ، مع ان الكوثر لغويا تعنى الخير البالغ فى الكثرة وقد لا تعنى شيئا حسيا ماديا مكانيا . مكانه مع الوقف وقبل الصراط لان الناس يخرجون عطشى من القبور وكأن الانسان فى القبر مازال له جسد ولسان وحلق يشعر بالعطش ! وقد يكون هناك حوضان : الاول قبل الصراط والميزان والثانى

ايما نسا بحوض خير الرسل ختم كما قد جاء فى النقل
ينال شرابا منه اقوام وغوا بعدهم وقل يذاذ لن منعوا
الجوهرة ح ٢ ص ٨٥ — ٨٧ .

وقيل ايضا :

ويلزم الايمان الحساب والحشر والعقاب والثواب
والنشر والصراط والميزان . والحوض والثيران والجنان
الخريفة ص ٥٢ — ٥٨ ، الجامع ص ٢١ ، الحصون ٩٥ .
والحوض والصراط والحساب والوزن والبعث بلا ارتياب
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

(٢٦٤) انظر الفصل التاسع ، تطور الوحي (النبوة) ثلثا ، هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟ ٣ — هل هناك فرق بين المعجزة والكرامة والسحر ؟ (١) المعجزة والكرامة .

في الجنة . الحوض قبل الصراط فالناس عطشى والحوض بعده ارهاصا للجنة . وقد يعترض من القدماء بأن الحوض لو كان قبله لحالت النار بينه وبين الماء الذي ينصب فيه من الكوثر وكأن النار متوسطة بينهما ، أو انه يستحيل التغلب على هذه الصعوبة بالالتفاف والكبارى والسدود أو ان القدرة الالهية ليس في استطاعتها الاجابة الفعلية على هذا الاعتراض . مكانه على الارض المبدلة وهى ارض غير الارض التى غنيت ، ولا سبيل الى معرفتها الا بقياس الغائب على الشاهد . هو جسم مخصوص متسع الجوانب على ارض بيضاء كالفضة . فهو حوض حصى حتى لا يكون مجرد خيال أو وهم ، متسع الجوانب تعبيرا عن الفيض والكرم على ارض بيضاء كالفضة تعبيرا عن الصفاء والنور والطهارة . واتساعه لمسافة ما بين ايلة ومكة أو ما بين صنعاء ومكة أو بين بيت المقدس ومكة فهناك طرف ثابت وهو مكة وطرف آخر متحرك وهو ايلة أو صنعاء أو بيت المقدس . الاول في وسط الجزيرة والثانى في جنوبها أو في شئبها . وقد تكون المسافة ما بين المدينة وبيت المقدس ، فتحل المدينة مكان مكة ، ويكون القياس شمالا لا جنوبا . وقد تكون المسافة في جنوب الجزيرة ما بين عدن وعمان على طول حضرموت حتى يحدث التقابل بين ظها حضرموت ورى الحوض . وقد تتحد المسافة اكثر بالمسيرة بين نقطتين ، فالمسيرة بين عدن وعمان شهرا ، وما بين مكة وايلة شهرا وما بين صنعاء والمدينة شهرين ، وقد كانت هذه الجهات تمثل اطراف الارض القصية في الجزيرة العربية ، وبالتالي يدل قياسها على اتساع الحوض وكثرة الماء بالتقابل مع قحط الجزيرة (٢٦٥).

(٢٦٥) حوض أو نهر ولا تنافى بينهما لان نهره في الجنة وحوضه في موقف القيامة على خلاف في انه قبل الصراط أو بعده وهو الاقرب والانسب . ويقال حوضان ، أحدهما قبل الصراط أو قبل الميزان على الاصح فان الناس يخرجون عطشى من قبورهم فيردونه قبل الميزان والصراط ، والثانى في الجنة ويسمى كوثر ، البيجورى ح ٢ ص ٨٥ — ٨٧ ، جسم مخصوص متسع الجوانب يكون على الارض المبدلة وهى الارض البيضاء كالفضة ، ما بين طرفين ، ما بين ايلة ومكة

زواياه مربية دليلاً على الاتساق الهندسى . مستو مأؤه ضد الهيجان : صفحته هادئة ضد الامواج حتى يصح الشرب فى هدوء وسكينة . لونه ابيض ناصل مثل اللبن ، مثل كل شراب الجنة ، وطعمه أحلى من العسل ، ورائحته أطيب من رائحة المسك . امينه جبريل عليه حارس مع على ويصرف امته بالضرة والتحجيل مما قد يدل على بعض الصور التى تنشأ فى مجتمع الانسطهاد والانتقال من الفقر التام الى الغنى التام . من الناس من يشرب منه لدفع العطش ، ومنهم من يشرب للتلذذ ، ومنهم من يشرب لتعجيل المسرة . الشرب الاول حاجة ، والثانى متعة ، والثالث ازدياد . على الحوض ولدان صغار ذكورا واناثا يخدمون الآباء والامهات ، وهى صورة المجتمع البدوى القبلى . فى ايديهم اكواب واقداح ومناديل لتجفيف الفم ، وعليهم قباب الزخرف والنقوش . قد تكون الاقبية من الديباج والمناديل من نور . بأيديهم أبريق من قضة واقداح من ذهب . كيزانه كنجوم السماء باعتبار العدد أو اللعنان . يسقى الولدان آباءهم الا من سخط الله عليهم فلا يسقونهم فيتفرق الولدان عن آبائهم وامهاتهم وتمحى عاطفة الرحمة والبر بالولدان فى يوم الفراق ، وكان الله يفرق بين الابن وابيه والبنت وامها على الحوض . من شرب منه يوم القيامة لم يظم أبدا وكان فى شربه أعظم لذة من شراب الجنة . ولا يشرب منه الا من قدر له عدم دخول النار ، وكان من يدخل النار قد قدر له العطش فى الاولى وفى الآخرة ، قبل الحساب وبعده (٢٦٦) . بل ولا يشرب

=

أو ما بين صنعاء وآنيته أكثر نجوم السماء ، حوض كما بين ايلة الى مكة . له ميزابان من الجنة ، أكاليه بعدد نجوم السماء ، شرابه ابيض من اللبن ، وأحلى من العسل ، وأطيب رائحة من المسك ، الانصاف ص ٥٣ ، بين عدن وعمان نحو شهر ، بين صنعاء والمدينة حوالى شهرين ، ما بين مكة وأيلة نحو شهر ، ما بين المدينة وبيت المقدس ، تفضل الله عليه بالاتساع أبعد من مكة الى بيت المقدس مذكور فى القرآن « انا اعطيناك الكوثر » ، وفى الحديث « انا غرطكم على الحوض » .

(٢٦٦) منهم من يشرب لدفع العطش ، ومنهم للتلذذ ، ومنهم لتعجيل

=

منه كل من ينكره وكأن انكار الحوض يحتاج الى عقاب بالعطش ، وهى حجة تهديدية توعدية أكثر منها حجة عقلية وكان الاجتهاد والسرائى جريمة يستحق صاحبها العقاب . كما قد يدعى على المنكرين له ألا يشربوا منه هجوما على الشخص دون حوار مع الافكار . مع أن الانكار هو نوع من تأويل الحوض بالخير الكثير أو النبوة أو القرآن أو الرضا والرضوان (٢٦٧) . ولا يمكن رد الانكار الى أثر خارجى دون تناول للصورة ذاتها ، هل هى حس أم تخيل ، واقع أم ايهام ، حدث تاريخى أم بنية نفسية ؟ لذلك قد لا يكفر منكره بل يخطأ فحسب لانه مما لا يجب اعتقاده (٢٦٨) . وعلى هذا النحو لا يقع التعطيل فقط فى الالهيات بل يقع ايضا فى الاخرويات . وهو قائم أساسا على رفض مادية المعانى وحرفية النصوص .

المسرة . أطفال المسلمين ذكورهم واناتهم حول الحوض ، عليهم اقبية الديباج ومناديل من نور ، وبأيديهم أباريق الفضة وأقداح الذهب ، يسقون آباءهم وأمهاتهم الا من سخط فى نقدهم فلا يؤذن لهم أن يسقوه البيجورى د ٢ ص ٨٥ — ٨٧ ، الفصل د ٤ ص ٨٧ ، معالم ص ١٣٤ ، الخيالى ص ١١٦ ، الاسفراينى ص ١١٦ .

(٢٦٧) من كذب به لم يصبه الشرب يومئذ ، الانصاف ص ٥٣ ، من خالف جماعة المسلمين كالخوارج والروافض والمعتزلة والظلمة والفسقة والمعلنة يطردون من الحوض لانكارهم له . وقيل هو الخير الكثير أو النبوة والقرآن ، شرح الفقه ص ٨٦ — ٨٧ ، من أنكر الحوض منع من الحوضين ، الانصاف ص ٥١ — ٥٢ ، الفرق ص ٣٤٨ ، أنكره المعتزلة ، مقالات د ٢ ص ١٤٧ ، لا أسقاهم الله منه ، الابانة ص ٦٦ ، الاصول ص ٢٤٦ ، أنكرت المعتزلة وجود الحوض بهذا المعنى ، وقالوا أن الحوض عبارة عن الرضا والرضوان بتفضل الله به على من شاء من عباده ، المطيعى ص ٦٣ ، وأنكرته الجهمية والضرارية ، وأقرت به الكرامية مع اختلاف الدافع (عند الكرامية حسى وعند الجهمية والضرارية نقلى) الاصول ص ٢٤٥ — ٢٤٦ ، المحصل ص ١٧٢ ، الفساية ص ٢٩٣ ، الطوالع ص ٢٢٧ ، الشرح ص ٣٧٤ — ٧٣٥ .

(٢٦٨) يرد الاشاعة انكار جهنم له الى تقليد السمنية ، التنبيه ص ٩٩ ، والحقيقة أنه لا يكفر منكره بل يفسق وهو مما لا يجب اعتقاده، البيجورى د ٢ ص ٨٥ — ٨٧ وعند البعض الآخر يكفر من أنكر الرؤية والحوض والشفاعة وعذاب القبر ، الفرق ص ٣٢٧ .

وأخيرا يأتى القصاص كأحد أحداث الموقف ، قصاص المظلوم من الظالم وكان أداء حق البشر قبل الحساب سابق على أداء حق الله بعد الحساب (٢٦٩) . وهو مشابه لقوانين الاستحقاق والتعويض والاحباط والتكفير والموازنة وبالتالي يكون أدخل فى العدل منه فى المعاد أو يكون المعاد تحقيقا لمبادئ العدل . ولكن الا يكون القصاص هنا رغبة فى الانتقام لا يجوز فى هول الموقف ؟ الا يكون تسرعا فى تطبيق شخص للعقاب وأخذا بالثأر دون انتظار الحساب ؟ الا تغيب فيه روح التسامح لا من الانسان ولا فى غيره . انه فى الحقيقة سبق للحساب فقد يكون لدى الانسان عذر مقبول أو دافع نبيل . وهل يجوز للانسان أن يقتص بيده أم أن الله هو الذى يقتص له كما يقتص له الالهام فى الدنيا ؟ وإذا ما اقتص المقتول بيده من قاتله فكيف يحاسب القاتل ؟ هل يبعث من جديد حتى يتم حسابه وينال عقابه ؟ وهل هناك قصاص من القاتل عندما يقتل قاتله فى الدنيا ؟ الا يكون ذلك أشبه بدوره لا نهاية لها مثل الأخذ بالثأر فى صعيد مصر ؟ وكيف يكون القصاص بين الحيوانات وهى غير مكلفة خاصة اذا قام الله بذلك بنفسه ؟ هل وضع الله قانون الغاب ؟ هل أكل القوى للضعيف قانون طبيعى من صنعه ؟ هل يقتص الله من الاسد لانه أكل أرنباً أو من القطه لانه أكلت فأراً ؟ وكيف يعيش الاسد والقط ؟ ولماذا لم يضع الله فيها عقلا كبا وضع

(٢٦٩) قيل انهم يحبسون هناك لاجل المظالم التى بينهم حتى يتطلوا منها وهو المسمى بموقف القصاص . والقصاص فيما بين الخصوم بالحسنات يوم القيامة حق . وان تكن لهم الحسنات فطرح السيئات عليهم حق جائز ، الفقه ص ٨٦ ، القصاص هو المعاقبة بالمثل ، أخذ حسنات الظالم واعطاؤها للخصوم فى مقابلة المظالم اذ ليس هناك الدنانير والدراهم . هذا حق فى العباد . وقد ورد فى خصومة الحيوانات أنه سبحانه يقتص للشاة العجاء من القرناء ثم يقول لها كوني ترابا وحينئذ يقول الكافر ياليتنى كنت ترابا ، شرح الفقه ص ٨٦ ، واختلفوا فى الاقتصاص لبعضها على ثلاثا أقاويل : (١) يقتص لبعضها من بعض فى الموقف ، ولا يجوز الاقتصاص والعقوبة بالنار أو بالتخليد فى العذاب لانهم ليسوا بمكلفين (ب) لا قصاص بينهم (د) الله يعبسوؤ البهيمة عند الجبائى ، مقالات د ١ ص ٢٩٤ .

في الانسان ويكون ذلك أصلح لها من القصاص ؟ واذا كان الصياد يصطاد الاسد والسبع يأكل القط في الدنيا فلماذا لا يكون ذلك قصاصا ؟ يتضح من ذلك أن السمعيات لا يمكن أن تتأصل الا على نحو عقلى أسوة بالعقليات ، خاصة وأن معظمها قد أتى من الشروح المتأخرة ومستمدا من كتب التصوف حين توقف العقل فاستمدت العقائد الاشعرية مادتها منه .

٢ — الحساب ، والميزان ، والحفظة ، والكتبة ، وانطاق الجوارح .

بعد الموقف والحوض والقصاص يأتي الحساب ، والميزان ، والحفظة والكتبة ، وانطاق الجوارح . واثبات أحدها يؤدي الى اثبات الآخر ، كما أن تأويل أحدها يؤدي الى تأويلها كلها (٢٧٠) . ويبدأ الحساب بالوقوف بين يدي الله . ولا يعنى الوقوف هنا الحركة وانتصاب القامة بقدر ما يعنى بداية الحساب والامثال أمام القاضى فى ساحة العدالة (٢٧١) . ثم يبدأ الحساب بعد الوقوف . والحساب يعنى التحقيق الفعلى والنهائى لقانون الاستحقاق . ومع أن الله يعلم كل شىء ولا فائدة تعود عليه

(٢٧٠) مذهب أهل الحق من الاسلاميين القول بالحشر والنشر وعذاب القبر ومسائلة منكر ونكير ونصب الصراط والميزان ، والجنة والنار ، والثواب والعقاب ، الفاية ص ٢٩٣ ، ص ٣٠١ — ٣٠٣ ، المواقف ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، العقيدة ص ٣ ، كل ما ورد من الاخبار المستقبلية فى الآخر مثل الثواب والعقاب ومثل الميزان والحساب والصراط ، وانقسام الفريقين ، فريق فى الجنة وفريق فى السعير حق يجب الاعتراف به ، واجراؤها على ظاهرها ، ولا استحالة فى وجودها ، المل د ١ ص ١٥٧ ، عند الاشاعرة ما ورد به السمع من الاخبار عن الامور الغائبة مثل القلم واللوح والعرش والكرسى والجنة والنار فيجب اجراؤها على ظاهرها والايمان بها كما جاءت اذ لا استحالة فى اثباتها ، الملل د ١ ص ١٥٦ .

(٢٧١) عند أصحاب الحديث وأهل السنة الوقوف بين يدي الله حق ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، ومما يجب الايمان به هو الوقوف لجميع العباد ، المطيعى ص ٦٧ ، الله يوقف العباد ويحاسب المؤمنين ، الابانة ص ١٠ .

من الحساب ولكنه صورة القضاء العادل حتى يعرف الانسان أعماله .
حسنات أو سيئات ، وحتى تعطى له كل الفرص للدفاع وللمحاجة . الغاية
من الحساب اقناع الانسان وليس فرضا عليه ، واعطاؤه اكبر فرصة
للدفاع عن النفس لا أن يكون متهما لا يعرف التهمة ، ويصدر عليه
الحكم وهو لا يعرف السبب كما تصور ذلك الروايات الانسانية والآداب
عند كل الشعوب . وقد لا يحتاج الانسان الى حكم يصدر عليه من حاكم
أو قاض اذ يحكم على نفسه بنفسه بعدما يشهد على نفسه . وليس
الهدف من الحساب معرفة قدر الاعمال من حيث الكم فحسب بل
أيضا معرفة الكيف : غالقياس كمي وكيفي في آن واحد حتى يتحقق
العدل . وبالرغم من أن الحساب علنى الا أن الله قد يخفى سيئات العبد
عن العباد حفاظا على كرامتهم وتسترا على سوءاتهم ، مغفرة لهم
وكان المغفرة تتم مباشرة قبل السؤال والجواب وبلا توبة . كما تتفاوت
درجات الحساب ، منها اليسير ومنها العسير ، منها الجهر ومنها
السر ، الحساب منه الفضل ومنه العدل . ويكون الحساب فردا فردا .
قد يطول عند البعض وقد يقصر عند البعض الآخر . ولكن من الذى يقوم
بالحساب ؟ قد يقوم الله نفسه به ، وقد ينيب الملائكة عنه وقد يقوم به
الله والملائكة معا . ولكن هل يتحدث الله بصوت قديم فالكلام صفة
قديمة أم بصوت مخلوق لان الصفات حادثة ؟ هل يخلق الله صوتا في اذن
السامع أم يكشف عن الانسان الحجاب ليعلم الحساب دون
صوت (٢٧٢) ؟ وقد يتم الحساب من خلال الطير من تحت العرش فملتصق

(٢٧٢) اثبات الحساب نصا ، الشرح ص ٧٣٦ ، المحاسبة من
الله للعباد حق ، مقالات د ١ ص ٣٢٢ ، أصل التوحيد . . آمنت
بالحساب ، الفقه ص ١٣ ، وكذا المجازاة والمحاسبة ، العنصرية د ٢
ص ٢٦٤ ، اثبات الحساب ، الفقه ص ١٨٤ ، الانصاف ص ٢٨ ،
والفائدة أن المحاسبة لا ترجع الى الله بل أن يشاهد العبد مقدار
أعماله ، ويعلم أنه مجزى بالعدل أو يتجاوز عنه باللفظ ، الاقتصاد
ص ١١٠ ، الحكمة في الحساب أن الله يعلم تفاصيل أعمال العباد ،
الدواني د ٢ ص ٢٦٤ ، حسنات وسيئات ، الكنبوى د ٢ ص ٢٦٤ -

=

بمَنَاقِبِ صاحبها فيأخذها الملك وينادى على صاحبها ويدفعها له بيمينه أو بعد ثقب ظهر الكافر ويأخذها منه بشماله ! فكل انسان ألزم طائرته في عنقه أى حمل مسؤوليته ونتائج أعماله وليس طيرا حقيقيا حول العنق . واليمين حسن والشمال سوء طبقا للسنة في الطعام باليد اليمنى ودخول المسجد بالرجل اليمنى . ويستغل ذلك في السياسة لجعل السلطة أهل اليمن والمعارضة من أهل اليسار ، فتحسن السلطة وتقيح المعارضة (٢٧٣) . ويستثنى الملائكة والانبياء وسبعون الفا من هذه الامة ومن تبعهم من الحساب . وهم الذين وصلت أعمالهم الحسنة من البداهة بحيث تصبح نتيجة الحساب معروفة سلفا ، وأفضل من يحاسب وأولهم ابو بكر . وماذا عن الصبية والمجانين والمعذبين في الارض ؟ ولماذا يستثنى سبعون الفا يتبع كل منهم سبعون الفا فتكون النتيجة ٩٠٠.٠٠٠ أى ما يقارب الخمسة مليارات وهو ما يعادل سكان الارض تقريبا ؟ وهل التقليد يغنى عن الحساب ؟ وان استثناء المعصومين من الحساب يدل أيضا على اثر شيعى وأن كل فريق يستثنى أصحابه من الحساب ويضع فيه خصومه . وتكون امة الاسلام آخر امة في الحساب مع انها اولها في الفضل والخير . فهل هذا عدل أم كرم أم

٢٦٥ ، الخلفاء د ٢ ص ٢٦٤ — ٢٦٥ ، الحساب الطيف الحساب ، فلا يطلع الله أحدا على سيئات العبد بل يخبره بها ويهيمس بأنه قد غفرها له . قد يكون الحساب من الملائكة وقد يكون من الله ، الدردير ص ٥٨ — ٥٩ ، الحساب لغة هو العدد ، واصطلاحا توقيف الله العباد في الحشر مع أعمالهم قولا وعملا . لا يكلمهم الله بكلام قديم ، بحرف ولا بصوت كأن يزيل عنهم الحجاب أو بصوت يخلقه الله . ويستثنى منهم المعصومون وهذه الامة وان كانت آخر الامم تقدم في الحساب حتى لا تقضى ، شرح الخريدة ص ٥٢ — ٥٣ ، كل واحد من السبعين الفا يتبعه سبعون الفا أو أكثر يجعلهم الله آخر الامم فلا تطول اقسامتهم في القبور . وأول من يحاسب فلا يطول وقفهم في الحشر ، السردربر ص ٥٨ — ٥٩ ، العقباوى ص ٥٨ — ٥٩ ، المطيعى ص ٦٤ — ٦٥ .

(٢٧٢) يقول لطير من خزائنه تحت العرش تلتصق بعنق صاحبها فيأخذها الملك وينادى صاحبها ويدفعها له بيمينه أو بعد ثقب ظهر الكافر ويأخذها منه بشماله ، العقباوى ص ٥٨ — ٥٩ .

موضوعية صرفة ؟ هل لان أخطاءها قليلة أم أن مسؤولياتها جسام ؟ ليست محتلة ومتخلفة ومقهورة ومستغلة ومجزأة ومغربة ولا مبالية ، تعرف الحق ولا تعمل به وهو أسوأ مما لا يعرف الحق ؟ هل سيكون ترتيب الحساب للامم طبقا لترتيب ظهور الانبياء وهو أقرب الى العدل ومراعاة لتطور التاريخ ؟ مع العلم بأن آخر المحاسبين هو أطول الواقفين والمنتظرين ! لذلك كان الفضلاء اول المحاسبين من كل أمة واسألهم وأسرعهم حسابا . واذا تم انكار الحساب للكل أو حساب الكفار وحدهم فلان نتائج الاعمال جزء لا يتجزأ منها وتحتوى على الثواب والعقاب من داخلها . فالحساب هنا زيادة خارجية واطافة صورية على شيء قد تحقق بالفعل . وكيف يحاسب من جهل الحق نظرا ، وهو حال الكفار ، ولم يجد عليه برهانا ؟ قد يحاسب على أعماله الطبيعية وعقله البشري بطريقة أسرع وأسهل وأخف (٢٧٤) . ويكون الحساب والمساءلة أى السؤال والجواب وأخذ الاقوال وفتح محضر التحقيق حتى يمكن نزع الاعتراف من المتهم حتى تثبت التهمة عليه (٢٧٥) .

وبعد الحساب والمساءلة يأتى الميزان . اذ هناك ترتيب فى أمور الحساب . الميزان قبل الصراط وبعد الحساب (٢٧٦) . والسؤال هو : هل هو ميزان ذو لسان وكفتين ؟ ولماذا تكون الكفتان من ذهب ؟ وهل هناك صنج أى وحدات قياس ؟ (٢٧٧) والذهب مادة قيمة تسترعى الانتباه

(٢٧٤) أنكرت السالمية بالبصرة حساب الكفار فى الآخرة . وعند الموزنية لا حساب ولا ميزان ، الأصول ص ٢٤٥ — ٢٤٦ .
(٢٧٥) أما المسألة فما يجب اعتقاده لقوله « غورك لنسألهم اجمعين » ، وقوفهم لانهم مسؤولون ليسأل الصادقين عن صدقهم ، الشرح ص ٧٣٦ .

(٢٧٦) هل الميزان قبل الصراط بعد الحساب أو بعد الصراط ؟ قولان : والفالب أن الميزان قبل الصراط ، المطيعى ص ٦٠ — ٦١ .
ص ٦٥ — ٦٦ ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٦ ، شرح الخريدة ص ٥٥ .
(٢٧٧) اختلفوا فى الميزان فاثبته أهل السنة . اثبات الميزان حق ،

وتثبّر الخيال وتدل على العظمة والشرف أكثر من الحديد والنجاس .
 فينضم قياس المرتبة والشرف والاولى الى قياس الغائب على الشاهد .
 ولكن ما هو الموزون ؟ اذا كانت صحائف الاعمال فهي رقائق ، صحف
 من ورق أو جلد ، ثقلها أو خفتها لنوعها وليس للكتابة فيها . هل
 الموزون جسم يخف ويثقل ؟ هل هو كاغد مكتوب عليه خيرات العباد
 وشرورهم ثم يخلق الله فيه ثقلا أو خفة فيترجح به الميزان ؟ ان لكل شيء
 ميزانا ، المعيار للخفة والثقل ، والمكيال للاحجام ، والذراع والفرسخ
 والميل للمسافات ، والعدد للمعدودات ، وميزان الاعمال والاقوال ما يليق
 بها . ومع ذلك يظل السؤال هل الموزون الاعمال أم صحائف الاعمال ؟
 المعانى والقيم أم تشخيصها في صحف مكتوبة ؟ وهل الاعمال حبر على
 ورق ، ومداد على صحائف ؟ وماذا عن صنف الوزق أو الجلد وعدد
 الصحائف ؟ قد تكون صحائف الخير على ورق رقيق شفاف ، وصحائف
 الشر على ورق غليظ فترجح كفة الشر على الخير . وما نوع الخط ونظامه
 وكيفية كتابته ؟ فقد يكتب الكثير فى مساحة قليلة ، وقد يكتب القليل فى
 مساحة كبيرة على ما هو مغروف فى فن الخط العربى . توزن الحسنات
 فى كفة من نور وتوزن السيئات فى كفة أخرى من ظلمة وكان نوع الاعمال
 يؤثر فى كل كفة تأثيرا من نوعه . والامر كله تشبسيه وتخيل تعبيرا عن
 احكام قيمة . ولكن هل يمكن اثبات الميزان ونفى وزن الاعراض لانها
 لا وزن لها ؟ وكيف تدخل الاعراض فى الحساب ؟ ان عدم وزن الاعراض
 هو أحد حجج النفى وبالتالى يكون الموقفان اما اثبات الميزان الجسدى

الفرق ص ٣٢٦ ، الفقيه ص ١٨٤ ، الابانة ص ١٠ ، الميزان حق ،
 العضدية د ٢ ص ٢٦٤ ، له لسان وكفتان ، مقالات د ٢ ص ١٤٦ —
 ١٤٧ ، الميزان له كفتان ، الكتاب ص ٦ ، وأثبت القاضى الميزان على
 المجاز ، فالعدل ليس ثمة ثقل وخفة ، الشرح ص ٧٣٥ — ٧٣٦ ، ميزان
 من كفتين من ذهب ، الفصل د ٤ ص ٨٦ — ٨٧ ، والوزن حق ، النسفية
 ص ١١٥ ، بكفتين ولسان ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٦ ، ومن النصوص
 « ونضع الموازين بالقسط ليوم القيامة » (٢١ : ٤٧) « فلا نقيم لهم يوم
 القيامة وزنا » (١٨ : ١٠٥) « فمن ثقلت موازينه » الارشاد ص ٣٧٩ —
 ٣٨٠ .

أو اثبات الميزان المعنوى (٢٧٨) . ويزداد تفصيل الصحف ، نوعها
ومكان تعليقها وكيفية أخذها وقراءتها . فكتاب المؤمن ابيض ، وكتاب
الكافر أسود . وهى لغة النور التشبيهية التى تعبر عن التقابل بين
النور والظلمة تشبيها للحسنة والسيئة . ولكن كيف تأتى الكتب وتعلق
فى العنق ؟ تطيرها الريح من خزانة تحت العرش فلا تخطئ كل صحيفة
عنق صاحبها ثم تأخذها الملائكة فتعطيها لهم باليد . الى هذا الحد

(٢٧٨) توزن فى احدى كفتيه الحسنات وفى الاخرى السيئات . فمن
رجحت حسناته دخل الجنة ومن رجحت سيئاته دخل النار ، مقالات
د ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، ويزن الاعمال ، الانصاف ص ٢٨ ، ص ٥١ —
٥٢ ، المعالم ص ١٣٤ ، شرح الفقه ص ٨٤ — ٨٦ ، كفة نوارنية بهـ .
الحسنات على يمين العرش ، والسيئة مظلمة قبيحة على شماله . وقبل
أن توزن الكتب هناك صنع بها تفاوت الموزون ، الدردير ص ٦٥ —
٦٦ ، وعند الاشاعرة الموزون صحائف الاعمال المرجانى د ٢ ص
٢٦٤ ، أجاز الاشاعرة ذلك فالوزن للصحف التى كتبت فيها أعمال بنى
آدم الاصول ص ٢٤٦ ، والراجح وزن الكتب لا الاعمال نفسها ، المطيعى ،
ص ٩٤ ، الاسفراينى ص ١١٥ ، وقد قيل فى العقائد شعرا .

ومثل هذا الوزن والميزان فتوزن الكتب أو الاعيان
الجوهرة ص ٧٩ البيجورى د ٢ ص ٧٩ — ٨٠ عبد السلام ص ١٤٢ —
١٤٣ وايضا :

كذا وزن كتب الاعمال لاعينها فى أرجح الاحتبال
الوسيلة ص ٩٤ وايضا :

وواجب أخذ العباد الصحف كما فى القرآن نصا عرفنا
الجوهرة د ٢ ص ٧٧ — ٧٨ ، المطيعى ص ٦١ وايضا :

وبمثل ذلك سائر السمعية خالكتب والميزان والصحيفة
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ ، قال قائلون باثبات الميزان ، وأحالوا أن توزن
الاعراض فى كفتين ولكن اذا كانت حسنات الانسان أعظم من سيئاته
رجحت احدى الكفتين على الاخرى فكان رجحانها دليلا على أن الرجل من
أهل الجنة . وكذلك اذا رجحت الكفة الاخرى السوداء كان رجحانها دليلا
على أن الرجل من أهل النار ، مقالات د ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، الاقتصاد
ص ١٠٠ — ١١١ ، الفاية ص ٣٠٢ — ٣٠٦ ، وعند الكرامية توزن
الاعمال بأن توزن أجسام يخلقها الله بعد الاعمال ، الاصول ص ٢٤٦ .

بلغت دقة التصوير ! ولماذا لا تأتي في اليد مباشرة وتأتى على حركتين ؟ ويدخل أبوبكر كرئيس بلا صف لان حسناته بديهية وأكثر من سيئاته . وعمر أول من يأخذها بيمينه كدليل على منهجين ، النص عند أبى بكر والواقع عند عمر ، وأبو مسلم أول من يأخذها بشماله لانه أول من حارب النبی يوم بدر . فهذا تصوير لمواقف دنيوية . باتى ليأخذ كتابه بيمينه فيجذب به ملك فيخلع بده فيأخذه بشماله وراء ظهره ، وهى صورة فنية أقرب الى الحركات المسرحية لتصوير الصراع بين الخير والشر والتقابل بين الحسنة والسيئة . واذا كانت « لا اله الا الله » مكتوبة فى صفحة فانها تعادل كل السيئات وكان الاعلان عن التوحيد مجرد عبارة مكتوبة وليست شهادة فعلية بالقول والعمل ، بالاقرار وبالفعل . وهل يقرأ كل انسان كتابه أم يقرأ عليه ؟ وماذا عن الامى ؟ وماذا عن الاعمى أو الاصم ؟ وبأية لغة تكتب الصحف وتتم قراءتها ؟ (٢٧٩) والذى يزن الاعمال هو جبريل مع انها ليست وظيفته . ويقوم ميكائيل امينا على جبريل منعاً للسهو أو للخطأ (٢٨٠) . ولكن هل يزن اله بنفسه أم ينظر الى الملائكة تزن بدلا عنه ؟ وقد توزن بعض الاشياء بذاتها فى غير ما حاجة الى وازن ، الحكم بالنفس على النفس . فهل هذا ممكن ؟ هل تتوفر الامانة فى حساب

(٢٧٩) من يدفع صف العباد ؟ الريح تطيرها من خزانة تحت العرش فلا تخطيء صحيفة عنق صاحبها كل أحد فيعطى كتابه . الجمع بينهما أن الريح تطيرها أولا من الخزانة فتعلق كل صحيفة بعنق صاحبها ثم تناديهم الملائكة فتأخذها عن أعناقهم وتعطيها لهم بأيديهم . البيجورى ج ٢ ص ٧٧ — ٧٩ ، عبد السلام ص ١٤٢ ، شرح الخريدة ص ٦٠ ، وقيل فى بعض الآثار : يشخص رجل يوم القيامة على رؤوس الخلائق فيعرض عليه ٩٩ سجلا مملوءة سيئات . فيقال له احضر وزنك . قيل : فيوضع فى كفة فيحار العبد . فيقال له : هل تعلم لك خبيثة أو حسنة ؟ قال فيه حسنة . أو يقول : يا رب لا أعلم شيئا . فيقول : تعال بل لك عندى خبيثة فيخرج له بقدر الاصبع فيقول ما تعنى هذه فى جنب هذه السجلات فاذا فيها « لا اله الا الله » ، الانصاف ص ٥٢ ، وقد نطق القرآن بنشر الصحف « واذا الصحف نشرت » ، الشرح ص ٧٣٦ .

(٢٨٠) والذى يزن الاعمال جبريل وعنده ميكائيل امين عليه .
المتباوى ص ٦٥ — ٦٦ .

الذات خاصة ولو كانت السيئات أعظم ؟ وما السبب ؟ هل انشغال الملائكة وترفع الله أم بلاء وامتحانا للمؤمن أو ثقة به ؟ وماذا لو رغب المؤمن أيضا زيادة مراتبه في الجنة وأغاض المكيال ووفى الميزان ؟ ولماذا يستثنى سبعون ألفا من الميزان يدخلون الجنة بغير حساب ولاصحف ؟ وبأى مقياس يتم الاختيار ؟ وهل هو ميزان واحد بالرغم من تعدد الخلق أم هي موازين عدة متشابهة يجمعها اسم الجنس أو النوع ؟ إن كل هذه التساؤلات تجعل الميزان مجرد صورة حسية للعدل والقسطاس سيرا على طيقة التخيل وهي أساس الإعجاز عند البلاغيين ، ولا تغض احسالة الموضوع كله الى مقررات العقول . فالتأويل هو السبيل للخروج من جمل الاثبات والنفي . وجعل الموضوع كله خارج عقول البشر هو هدم لامكانية تأسيس العلم طبقا لنظرية العلم في المقدمات النظرية الاولى . والاثبات ثم التوقف في كيف تحصيل حاصل ، خطوة الى الامام وخطوة الى الخلف (٢٨١) .

(٢٨١) يقول الجويني مثلا « لا يستحيل ذلك في العقول » الارشاد ص ٣٧٩ ، ويقول المطيعي « وهذا خارج عن عقول البشر » . ولما تأويل الميزان بتمام العدل كما ذهب المعتزلة فهو عناد ومكابرة ... اثبات الميزان من غير اثبات للكيفية ولا قياس على موازين الشعير والحنطة ، المطيعي ص ٦٠ — ٦١ ، لا يجوز لاحد أن يقول على الله ما أم يخبرنا به من الكفتين واللسان وغيرهما . نحن بخلاف موازين الدنيا ، وأن ميزان من تصدق بلؤلؤة أو بدينار أثقل ممن تصدق بلذاته . فليس هذا وزنا ، وأن ميزان مصلى الفريضة أعظم من ميزان مصلى التطوع ... من قاس الميزان بتمام العدل كما ذهب المعتزلة فهو عناد ومكابرة ... اثبات كالقرسطون ، الفصل ج ٤ ص ٨٦ — ٨٧ ، وقد حمل أحمد الكيال الميزان على العالمين والصراط على نفسه والجنة على الوصول الى علم من البصائر ، والنار على الوصول الى ما يصاده ، المال ج ٢ ص ١٣٣ ، وعند أهل السنة يأتي ابطال الميزان من أهل البدع مثل جهنم والمعتزلة . فقد قالوا ان الموازين ليست بمعنى كمات والسن ولكنها المجازاة ، يجازيهم الله بأعمالهم ، وزنا بوزن ، وأنكروا الميزان . وقالوا يستحيل وزن الاعراض لان الاعراض لا ثقل لها ولا خفة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، عند المعتزلة الميزان هو العدل في الحكم ، وعدم الميل الى الظلم في القضاء . المرجاني ج ٢ ص ٢٦٤ ، التفازاني ص ١١٥ ، الخيالي ص ١١٥ — ١١٦ ،

ومادامت هناك صحف منشورة أو معلقة فهناك كتبة ، وكنبة من الملائكة . ومادامت هناك صحيفتان فهناك مكان وكان ملكا واحدا لا يكفى لكتابة الحسنات والسيئات أو أن اليد الكريمة التى تخط الحسنات لتستغف أن تخط السيئات . وكيف يكون هناك ملاك للسيئات ؟ اليس ذلك تناقضا بين الفاعل والفعل ، بين الشخص والوظيفة ؟ الأقرب الى كتابة السيئات أن يكون الشيطان الذى يسر بكتابة السيئات ويحزن لكتابة الحسنات . وأين ستحدث الكتابة فى الدنيا مكان الحدث أم فى الآخرة مكان التسجيل ؟ وبأى لغة وبأى قلم وفى أى قرطاس ؟ وهل يخفى على علم الله شيء حتى تدون أفعال العباد ؟ قد يكون ذلك احتراما للتدوين وتنفيذا للشرع فى كتابة الوصاية والديون والعقود . وهل يعرف الملائكة القراءة والكتابة وعديدا من اللغات واللهجات للامة الاسلامية ؟ وماذا عن الامم والشعوب الاخرى ولغاتها وأفعالها وقيمها ؟ هل هناك مقاييس للحكم على الأفعال ؟ وهل الأفعال من الواضح بحيث يسهل تصنيفها بين الخير والشر ؟ وكيف يمكن تقييم الفعل وهو متشابك بين النية والغاية ، بين القدرة والقيمة ؟ وهل على الملاك ملك الى ما لا نهاية ؟ وهل على الجن والشياطين والانبياء والاولياء والصالحين ملائكة ؟ وماذا يفعل ملك الشمال الذى لا يجد شيئا يكتبه للملائكة والانبياء

الاسفراينى ص ١١٥ ، من المعتزلة من أحاله عقلا ، ومنهم من جوزه ولم يحكم بثبوته كالعلاف وابن المعتز . فقالوا : يجب حمل ما ورد فى القرآن من الوزن والميزان على رعاية العدل والانصاف بحيث لا يقع فيه تفاوت أصلا لا على آلة الوزن الحقيقى . ولهم حجتان : (١) الاعراض لا توزن ، الموافق ص ٢٨٢ ، لذلك أنكر المعتزلة الميزان والحساب والكتاب ، شرح الفقه ص ٨٦ ، وتأويل المعتزلة عند أهل السنة عناد ومكابرة ، شرح الخريدة ص ٥٥ ، والحقيقة أن ذلك يتفق مع قول المعتزلة فى الموازنة أن الحسنات تكون محبطة للسيئات وتكون أعظم منها ، وأن السيئات تكون محبطة للحسنات وتكون أعظم منها ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ ، كما أنكر جهم مع المعتزلة الميزان ، التنبيه ص ٩٨ ، ص ١١٠ ، الانصاف ص ٧٠ ، أنكر الجهمية أن يكون لله ميزان يزن فيه الخلق أعمالهم . من أنكر ايزان فسرهُ بملك يقابل الحسنات بالسيئات ليظهر رجحان أحدهما أو تساويهما ، الاسفراينى ص ١١٥ .

والاولياء والصالحين والمعصوم ، في حين يئن ملك اليمين من كثرة الكتابة وتدوينه للحسنات ؟ وماذا سيفعل ملك اليمين الذى لا يجد شيئا يكتبه للكفار وللذين حبطت اعمالهم بينما يئن ملك الشمال من كثرة كتابته للسيئات والمعاصي ؟ هل في ذلك مساواة للاعمال ؟ واذا كان الكتبة يفارقون الانسان في اوقات البول والغائط وعند الجماع والغسل ولا يفارقونه ما دون ذلك ولو كان في بيته جرس أو كلب أو صورة فهل يمكن للانسان ان يأتى ما يشاء من افعال في هذه الاوقات وهو ضامن عدم التسجيل عليه ؟ ولماذا لا يفارق الحفظة العبد في هذه الاوقات مثل الكتبة ويصرون على مصاحبته ؟ هل يحفظونه من الضرر أو لما يصدر عن الانسان من قول أو فعل أو اعتقاد ؟ وهل الانسان عاجز عن ان يحرس نفسه بنفسه ؟ وكيف تقع المصائب للانسان وعليه حفظة ؟ واذا كان القدماء لا يعرفون كيفية ذلك فلماذا ادخاله في علم العقائد ، وهو علم مهتبه النظر والبحث عن الاسس العقلية التى تقوم عليها دفعا للشبهات عنها ؟ (٢٨٢) وقد تزداد التفصيلات حول المكتوب والكتبة . فالمكتوب ليس الاقوال بل الاعمال والاعتقادات والنيات كذكر

(٢٨٢) عند اهل السنة كتابة الملائكة لاعمالنا. حق ولا يدري احد كيف ، الفصل ج ١ ص ٨٨ ، وجوب الايمان بأن على الشخص حفظة وكتبة من الملائكة . ماذا يعنى الحافظ ؟ هل هو الحافظ من الضرر أو الحافظ لما يصدر عن الانسان من قول أو فعل أو اعتقاد ؟ الحفظة لا يفارقون العبد بخلاف الكتبة الذين يفارقونه في البول والغائط وعند الجماع والغسل ، ولا يفارقونه ما دون ذلك ولو كان في بيته جرس أو كلب أو صورة ، البيجورى ج ٢ ص ٥٧ — ٥٨ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

بكل عبد حافظون وكلوا وكتابتون حيرة لن يهللوا
من أمره شيئا فعل ولو ذهل حتى الاتين في المرض نقل
فحاسب النفس وقلل الاملا قرب من جد لامر وصلا
الجوهرة ج ٢ ص ٥٧ — ٥٩ وقيل ايضا :

والعرش ثم اللوح والكرسى وكتابتى اعمال كل حى
وقلم وحافظين دوما حقبات ليلة ويوما
الوسيلة ص ٥٩ — ٦٠ .

القلب سرا بعلامة يعرفونها بها . ولكن ليس من الاقوال ما هو بمثابة الافعال ، فالكلمة اعلان عن حق وأمر بفعل ؟ ولماذا لا تكتب الاقوال بينهما تكتب النيات والاعتقادات ؟ وماذا تفعل الكتبة بما يهم الانسان به دون ان يفعله ؟ وماذا تفعل بما تاب الانسان عنه ؟ هل تمحوه ؟ وماذا تفعل بالافعال الجماعية لاي الافراد تنسبها ؟ وكيف تحدد الكتبة المسؤولية في الاعمال المشتركة ؟ واذا كانت افعال الصبية والمجانين لا تدون لانها ليست افعال تكليف فهل لهم كتبة وماذا يفعلون ؟ وماذا تفعل الكتبة في افعال الكفار كيف تقيها خاصة اذا اتى الكافر بافعال صادقة حسنة النية ؟ وقد يزداد العدد من اثنين الى اربعة أو عشرة أو عشرين ، عشرة بالنهار وعشرة بالليل بالتناوب وكان الملائكة ينتابها تعب ونصب ! بل وتتحدد اماكنها : واحد عن يمينه ، وواحد عن شماله ، واثنان بين يديه ، واثنان على حاجبيه ، وواحد قابض على ناصيته ، ان تواضع رفع وان تكبر خفض ، واثنان على شفتيه لا يحفظان عليه الا الصلاة ، والعاشر يحرسه من الحية أن تدخل فاه ! فاليمين والشمال مفهوم لتدوين الحسنات والسيئات . ولكن ما وظيفة الملكين بين يديه وعلى حاجبيه ؟ هل يكتبان ما تفعل يداه وما تنظر عيناه ؟ واذا كانت وظيفة الاثنين على الشفتين الحفاظ على الصلاة فأين صدق النية والعزم دون ما حاجة الى ملكين ؟ أم أن وظيفتهما تدوين الاقوال وكل ما يخرج أو يدخل من الفم ؟ أما هذا العاشر الذي يحرس الانسان من أن تدخل الحية في فمه فأين هذه الحية وماذا تعنى ؟ وهل راينا انسانا تدخل حية في فمه الا اذا كان ساحرا ؟ وكيف يقف الملكان على الحاجبين والشفتين وكئنهما حواة أو بهلوانات سرك ؟ ولماذا يراجع الانسان ما دون الملكان كل يوم خميس حتى يقر بها فعل ويلقى بها سواء ؟ وهل يخطيء الملكان في التدوين وتكون الرقابة في النهاية للانسان عن نفسه ؟ وماذا لو نشأ نزاع بينهما ، بين الانسان والملائكة فمن الحكم ولمن القول انفصل ؟ قد يعنى الملكان مجرد شهود بين الله وخلقه طبقا لقانون

العدل وضرورة الشهود على ما هو معروف في الدنيا وفي الشرع (٢٨٣). وقد تكون هناك صلة بين هذا التدوين وما يحدث في المجتمعات الحالية من تدوين كل شيء على الإنسان وتسجيل ما يصدر منه من أقوال وأفعال ، ورصد ما يبدو منه من حركات وسكنات ، واستعمال شتى وسائل جمع المعلومات وأجهزة التصفية والتجسس على حياة الناس الخاصة والعامة . ففي مجتمعاتنا رقباء على الرقباء ، ومتنصتون على المتنصتين حتى تتجمع الخيوط كلها في يد الحاكم الأعظم . وقد يسمى الملاك . فأحدهما رقيب والآخر عتيد أسوة بنكر ونكير . وبصرف النظر عن الاسماء هل تشير الى مسميات أم لا ؟ فقد تشير الاسماء الى وظائف وليس الى أشخاص وظائف الرقابة والحفظ . ولما كانت ثنائية الخير والشر أصيلة في الخيال الشعبي فالاول لكتابة الحسنات والثاني لكتابة السيئات . يلزمه طيلة حياته يدونان حسناته وسيئاته . وهذا يتطلب عددا من الملائكة ضعف عدد البشر في الماضي والحاضر والمستقبل حتى يكفي بالناس ، لكل فرد اثنان . وقد يكون لكل فرد ملكان ، اثنان بالنهار واثنان بالليل فتكون الملائكة اربعة يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح أى بعد منتصف النهار وبعد منتصف الليل . وبالتالي يكون عدد الملائكة اربعة أضعاف عدد البشر ولا يتغيران عليه مادام حيا . واذا مات يقومان على قبره يسبحان ويكبران ويهللان ويكتبان ثوابه الى يوم القيامة ان كان مؤمنا ويلعنانه الى يوم القيامة ان كان كافرا . دورهم اذن يتعدى دور الكتابة الى دور الحاكم والمقيم والداعى بالخير أو الشر ، بالبركات أو اللعنات . يدونان

(٢٨٣) ولكل آدمي عشرة بالليل ، وعشرة بالنهار ، واحد عن يمينه وواحد عن شماله ، واثنان بين يديه واثنان على حاجبيه ، وآخر قابض على ناصيته . فان تواضع رفعه وان تكبر خفضه . واثنان على شفتيه ليس يحفظان عليه الصلاة على محمد . والعاشر يحرسه من الحية ان تدخل فاه ! الكتابة ليست مختصة بالاقوال بل تكون في الافعال والاعتقادات والنيات كذكر القلب سرا بعلامة يعرفونه بها حتى اذا كان يوم الخميس عرض قوله وعمله فأقر ما بها من خير أو شر والغنى سائر . قيل انهم شهود بين الله وخلقه . عبد السلام ص ١٢٥ — ١٢٦ .

الاعمال في الزمان والمكان لمزيد من الضبط والاحكام . ملك اليمين أمير على ملك اليسار . ولا يكتب ملك اليسار شيئاً الا باذن ملك اليمين . لا تدون السيئة الا بعد ست ساعات من وقوعها غلغل الانسان يتوب عنها . ولماذا ست ساعات تماماً لا أقل ولا أكثر ؟ وهل يعطى ذلك الانسان الحق في أن يفعل ما يشاء ثم يتوب عنه قبل انقضاء الساعات الست بدقيقتين أم أن ذلك يعتبر نوعاً من الحيل الفقهية أو سوء النية في الاخلاق ؟ نأذا ما انقضت الساعات الست لماذا يدعو عليه الملاك بالموت ويناصبه العداء ؟ ألم تنشأ بينهما صداقة طوال العمر ؟ (٢٨٤) والحقبة أن هناك اشتباهاً بين جعل الكتابة بكاتبين وآلة وقرطاس ومداد وجعلها كناية عن الحفظ والعلم . وقد يصل التشبيه الى حد جعل الملكيين معلقين على ناجذى الانسان أو عاتقيه أو عنقه أو ذقنه . وقد تتعدد الكتب ، فهناك كتب أعمال العباد وهناك كتب اللوح المحفوظ وهناك كتب الملائكة التى بها أوامر التصرف فى العالم . صحف الحنطة موضوعة تحت العرش رمزاً للحفظ فى الخزانة . وما الحاجة الى كل هذه الكتب والتدوين البعدي فيها بعد وقوع الحوادث واللوح المحفوظ قد دون فيه كل شيء من قبل ؟ ان الهدف من كل ذلك هو مجرد تصوير غنى للرقابة على النفس ، ومعرفة النفس بكل أفعالها لتذكر الانسان بأن كل شيء معروف وأنه لا أسرار هناك تكتم وتخفى . ويحدث ذلك خاصة .

(٢٨٤) كل واحد من العباد عليه ملكان ، رقيب وعتيد ، لا يتغيران مادام حيا . وإذا مات يقومان على قبره يسبحان ويهللان ويكبران ويكتمان ثوابه الى يوم القيامة ان كان مؤمناً ، ويلعنانه الى يوم القيامة اذا كان كافراً . وقيل لكل يوم وليلة ملكان . فليوم ملكان وليلة ملكان فتكون الملائكة أربعة يتعاقبون عند صلاة العصر وصلاة الصبح ، ويؤرخون ما يكتبون من أعمال العباد بالايام والجمع والاعوام والامكن . ملك الحسنات على اليمين ، وملك السيئات على اليسار . الاول أمير على الثانى . فإذا فعل العبد حسنة بادر ملك اليمين الى كتابتها . وإذا فعل سيئة قال ملك اليسار لملك اليمين اكتب فيقول : لا ، لعله يستغفر أو يتوب فإذا مضت ست ساعات فلكية من غير توبة قال له : اكتب أراحنا الله منه ، وهذا دعاء عليه بالموت ليتحولاً عن مشاهدة المعصية لانهما يتأذيان بذلك ، البيجورى ج ٢ ص ٥٧ — ٥٨ .

بالنسبة لأفعال الحلال والحرام أو حتى أفعال الذنب والكراهة . أما أفعال الإباحة فانها لا تكتب لانها لا تتطلب رقابة نفسية بل مجرد تعبير عن طبيعة (٢٨٥) .

وانطاق الجوارح للشهادة على الانسان . فالجوارح التى قامت بالأفعال أى الاعضاء المباشرة مثل الايدى والارجل واللسن والسمع والبصر والجلد ، بالإضافة الى الارض أى المكان والليل والنهار أى الزمان . فالتفاعل وميدان الفعل مكانا وزمانا ، الكل يشهد على الفعل . وقد تتكلم الاعضاء بلا لسان . وقد يشهد كل عضو بمفرده طالما ان له بنية حية ويتكلم بلا لسان أو قد ينوب اللسان فى الشهادة عنه . والشهادة الاولى اقوى لانها مباشرة ولا وسيط وأبلغ من حيث الخيال الشعبى . وسواء نطقت الجوارح أم انطقها الله فان المهم هو شهادتها على الانسان فى أفعاله والا لتحول الموضوع الى صفة القدرة فى مبحث الصفات . ويبدو هنا ايضا رصيد المعجزات فى انطاق الجوارح ، وكيف ان رصيد النبوة يصب فى المعاد . فنطق العجماء مثل انطاق الجوارح . فاذا كانت الأفعال فى الدنيا تدور فى نطاق السر والكتمان فانها فى المعاد تصبح مكشوفة على الملأ وأمام الأَشْهاد وابتداء من البدن فى الزمان والمكان (٢٨٦) .

(٢٨٥) قيل ان المباح لا يكتب وهو الحكم الفقهي . فائدة الكتابة ان العبد اذا علم استحق من المعصية . والكتابة حقيقة بالة وقرطاس ومداد وليس كناية عن الحفظ والعلم والتفويض أولى ، ومحلهما ناجذاه أو عاتقاه أو ذقنه أو شفتاه أو عنقه ، البيجورى ج ٢ ص ٥٧ — ٥٩ ، الجامع ص ١٨ ، المطيعى ص ٦٠ ، ص ٦٩ ، الحصون ص ٨٤ ، وقد أنكر جهم الكرام الكاتبين ، وأن يكون لله على عباده حفظة يحفظون أعمالهم ، التنبيه ص ٩٨ ، ص ١١١ ، عبد السلام ص ١٤٤ ، العقبلاوى ص ٥٣ — ٥٤ .

(٢٨٦) من العقائد انطاق الجوارح . وعند المعتزلة لا يجوز ذلك بل تلك الشهادة من الله فى الحقيقة الا أن الله اضافها الى الجوارح توسعا . يخلق الله الكلام فى الاشياء عن طريق العادة كما خلق الكلام فى الشجرة ،

٣ — العرش ، والكرسى ، والقلم ، والالوح .

وكلها مناظر القاضى على منصة الحكم ، العرش والكرسى ، وبعده القلم والالوح وبه سجل الاعمال والكتابتون ، أى الكتبة الكرام (٢٨٧)

فالعرش جسم عظيم ، والعظم عكس الصغر ، مصنوع من نور عكس الظلام ، علوى ضد السفلى ، من زبرجدة أى من أحجار كريمة فى مقابل الاحجار العادية . لونها اخضر وهو اللون الدينى المفضل لعباءة النبى وللطرق الصوفية ، او احمر وهو لون الحبة والنسار والفاعلية والشیطان . ليس كرويا بل قبة فوق العالم مما يدل على الاحتواء والتحديد افضل واسمى من التقير . أعمدته أربعة وهى صورة للعرش والحمل . تحمله الملائكة كمحفة تأكيدا للعظمة ، وفى الآخرة ثمانية زيادة فى العظمة . تصل رؤوس الملائكة عند العرش فى الساء

شرح الفقه ص ٨٨ ، انطاق الجوارح ممكن لان البنية ليست شرطا لوجود الحياة ، والله قادر على كل الممكنات ، المعالم ص ١٣٤ ، تشاهد متكلم بدون لسان ، وتكلم ايدى الكفار وارجلهم بدون اللسان يوم القيامة ، الدر ص ١٦٧ ، شهادة الالسنه والايدي والارجل والسمع والبصر والجلاد والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ، البيجورى ج ٢ ص ٧٧ ، شهادة الالسنه والارجل والسمع والبصر والجلود ، عبد السلام ص ١٤٢ ، شهادة أعضائهم وجلودهم والارض ، الحصون ص ٨٧ ، ص ٩٢ ، شهادة الالسنه والايدي والارجل والسمع والبصر والجلود والارض والليل والنهار والحفظة الكرام ، عبد السلام ص ١٤١ — ١٤٢ ، وقد دل على نطق الجوارح « يوم يشهد عليهم » وقوله « انطقنا ... » على وجهين : (ا) أن يقول الله خلق الكلام فى الجوارح فتشهد عليه (ب) أن يجعل كل عضو من أعضائه حيا بأنفراده فيشهد عليه . واستبعد أبو هاشم هذا الوجه لانه لو انفصل عنه لم يكن هو ، الشرح ص ٧٣٧ .

(٢٨٧) ويثبت أهل السنة كل ذلك كما ورد شعرا فى العقائد المتأخرة :

والعرش والكرسى ثم القلم	والكتابتون الالوح كل حكم
لا احتياج وبهذا الايمان	يجب عليك أيها الانسان
الحوهرة ح ٢ ص ٨٢ .	

السابعة وأقدامهم في الأرض السفلى تعبيرا عن طول القسامة وعظم
المهابة « أصلها ثابتا وفرعها في السماء » . قرونهم كقرون الوعل ما بين
قرن وقرن خمسمائة عام مما يدل على اتساع الجبهة كى تقدر على حمل
العرش . وعظم الحامل يدل على عظمة المحمول . ومع أن صورة
القرن للشيطان وليس للملاك إلا أن الوعل المقرن صورة بدوية
كروية (٢٨٨) . وكل ذلك رجم بالغيب وقول بلا دليل .

أما الكرسي فهو أيضا جسم عظيم من نور تحت العرش ، ملتصق
به فوق السماء السابعة . ثابت معه لا يتزعزع . والسماء السابعة
أعلى وأشرف من السموات الست الأولى طبقا للعدد الرمزى سبعة ،
بين الكرسي والعرش مسيرة خمسمائة عام . فالعدد خمسة أيضا عدد
رمزى في الديانات القديمة في اليهودية والنصرانية وفي أطراف اللسان .
والقصد هو الدلالة على العظمة . اتساع الكرسي والعرش مثل
اتساع جبهة الوعل . والتقدير بالمسيرة الزمنية أعظم وأبعد من التقدير
بالمسافة المكانية (٢٨٩) .

(٢٨٨) العرش جسم عظيم نورانى علوى ، قيل من نور ، وقيل
من زبرجدة خضراء ، وقيل من ياقوتة حمراء . والأولى الإمساك عن
القطع بتعيين حقيقته لعدم العلم بها . والتحقيق أنه ليس كرويا بل هو
قبة العالم ذات أعمدة أربعة تحمله الملائكة في الدنيا أربعة وفي الآخرة
ثمان لزيادة الجلال والعظمة في الآخرة . رؤوسهم عند العرش في السماء
السابعة ، وأقوالهم في الأرض السفلى ، وقرونهم كقرون الوعل أى
بقر الوحش ما بين أصل قرن أحدهم إلى منتهاه خمسمائة عام . وقيل
أنه كروى محيط بجميع الأجسام ، وهذا خلاف التحقيق ، البيجورى
ج ٢ ص ٨٢ ، العقباوى ص ٦٨ ، الدردير ص ٦٨ ، المطيعى
ص ٦٩ .

(٢٨٩) الكرسي جسم عظيم نورانى تحت العرش ، ملتصق به
فوق السماء السابعة . بينه وبينها مسيرة خمسمائة عام . والأولى الإمساك
عن الجزم بتعيين حقيقته لعدم العلم بها . وهو غير العرش خلافا للحسن
البصرى . البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، العقباوى ص ٦٨ .

والقلم جسم عظيم يتناسق مع الكاتب واللوح وعظم المادة المكتوبة . مصنوع من نور فالنور مادة شفافة ، والشفاف أرقى من المعتم . وقد يكون مصنوعا من اليراع وهو القصب حتى يكون أسوء بقلم الدنيا الذى يستعمله الخطاط لتحسين الكتابة وتجميلها . يخط كل شيء وكان القلم جبرى يتفق مع عقيدة الجبر . فالجبر فى الاعمال يتفق مع التجسيم فى أمور المعاد . وهذا يتناقض مع صحائف الاعمال عند الكنية الذين يكتبون علما بعديا فى حين يكتب هذا القلم علما قبليا . والعلم القبلى الذى أمر الله بكتابه أشرف من العلم البعدى عند الكنية (٢٩٠) .

والكاتبون هم الذين يدونون ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتصرف فى العالم كل عام أولا بأول ، ثم يدونون كتابا واحدا به جميع ما كتبوا فى الصحف المتفرقة ويضعونه تحت العرش . هناك اذن ثلاثة كتب : صحف الاعمال التى يدونها الملكان فى الدنيا ، وصحف الملائكة التى يكتب فيها الكاتبون أوامرهم كل عام ، وكتاب تجمع فيه هذه الاوامر تحت العرش ، نسخة أخرى جامعة عند الله فى خزانته (٢٩١) .

أما اللوح فانه ليس للكاتبين ولا للكتابة لانه لا يكتب فيه أحد من الملائكة بالقلم على قرطاس ، وبيداد وخط . ولكن يكتب فيه بمجرد القدرة الالهية . مصنوع أيضا من نور فالنور أشرف من الظلام . يله وجهان . أحدهما به ياقوتة حمراء والآخر به زمردة خضراء أى قلم مزركش مثل أقلام الاغنياء وعالية القوم وهو أشرف من أقلام الرصاص أو الأقلام الخافتة عند عامة الناس ، تتهاذى بها النخبة ، وتوقع بها

(٢٩٠) القلم جسم عظيم نورانى خلقه الله وأمره أن يكتب ما كان وما يكون الى يوم القيامة . قيل وهو من اليراع ، وهو القصب ، والاولى الامساك عن الجزم بتعيين حقيقته ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، عبد السلام ص ١٤٤ .

(٢٩١) الكاتبون ما فى صحف الملائكة الموكلين بالتعرف فى العالم كل عام . والكاتبون من صحف الملائكة كتابا يوضع تحت العرش ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، عبد السلام ص ١٤٤ .

المعاهدات بين الدول . واللون الاخضر لون قدسى ، لون عبادة المنير .
ووشاح الصوفى وبيارقته ، واللون الاحمر لون الشفق والفسورة
والهيجان (٢٩٢) . وهما الحجران الكريمان نفسيهما الموجودان فى البشر .
يكتب فيه العلم القبلنى ، العلم الالهى قبل أن تقع الحوادث ، ويكتبها
الكتابة فى صحف الاعمال كعلم بعدى . هناك اذن أربعة كتب من الأدنى
الى الأعلى : صحف الاعمال يكتبها الكتابة كعلم بعدى بعد حدوث الافعال ،
وصحف الملائكة التى يكتب فيها الكاتبون أوامر الله لهم كل عام ينقلونها
من اللوح المحفوظ كنوع من تكليف الاعمال ، والكتاب الذى تجمع فيه
هذه الاوامر كلها ويوضع تحت العرش فى خزائن الله وكما يحدث فى
الدنيا فى أرشيف صاحب العمل . أو رئيس الديوان ، وأخيرا اللوح المحفوظ
الذى تضع فيه القدرة الالهية العلم الالهى مدونا ، فيكون فى الاعيان
وليس فقط فى الازدهان . وان دعوة القدماء بالاساك عن الجزم عن اليقين
تعنى ان كل ذلك قياس للغائب على الشاهد ، ورجم بالغيب .

٤ — الصراط .

والصراط هو الطريق الى الجنة أو الى النار بعد انتهاء الحساب
والحكم بالثواب أو العقاب وكأن المؤمن أو الكافر لا يستطيع أن يدخل
كل منهما الجنة أو النار مباشرة ومن أوسع الابواب بل لابد للمرور فى
طريق هو الصراط ، خروجا من قاعة المحكمة اما الى العالم الفسبح
اذا كان بريئا أو الى ظلمات السجن اذا كان مذنباً . قد يكون ذلك
اجحافا بالمؤمن الذى يود أن يفتز من قاعة المحكمة الى رحابة العالم دون
المرور بالصراط وحتى لا يتساوى مع الكافر الذى يستحق السر فى

(٢٩٢) اللوح ليس معمولا للكاتبين لان الملائكة لم تكتب فيه بل القلم
يكتب فيه بمجرد القدرة وهو جسم نورانى كتب فيه القلم باذن الله ما كان
وما يكون الى يوم القيامة ويكتب فيه الآن . الامساك عن الجزم عن اليقين
فيه . قيل له وجهان : أحدهما ياقوتة حمراء والثانى زمردة خضراء . وكل
ذلك حكم لا يعلمه الا الله ، البيجورى ج ٢ ص ٨٢ — ٨٣ ، عبد السلام
ص ١٤٤ ، المطيعى ص ٦٩ .

الدهليز الطويل . وكما يكون ممدودا الى الجنة والنار فانه قد يكون ممدودا بينهما مثل الاعراف . وقد يكون ممدودا الى النار فقط . وقد يكون منصوبا فوق جهنم . وقد يكون ممدودا بين النار والجنة ، النار اولا والجنة ثانيا ، والافضل أن يكون منذ مخرج القاعة معبران ، معبر للمؤمنين ومعبر للكافرين حتى لا يختلط المؤمن بالكافر بعد الحساب . وقد يكون الصراط بين ظهرائى جهنم وليس معبرا فوقها .

وفى هذه الحالة ما ذنب المؤمن كى يسير فيه ويمر الى الجنة من خلال جهنم ؟ الاقرب الا يمر عليه الكفار بل يذهبون الى النار قذفا او تعذيبا الا اذا كان المقصود العذاب البطيء ، والا يمر عليه المؤمنون الا اذا كان المقصود تشويقا الى الجنة وتمرينا لهم على النعيم حتى لا يصابوا بصدمة عصبية عند رؤية الحور العين . وقد يكون الصراط طريقا واحدا يتشعب الى طريقين ، طريق يمنى وطريق يسرى ، الاول لاهل السعادة والثانى لاهل الشقاء (٢٩٣) . اما بالنسبة الى شكله او حجمه فهو أحد من السيف وادق من الشعرة ، وهى صورة شعرية تلهب الخيال وتثير العجب . فهل يستطيع مثل هذا الخيط الرفيع أن يحل المؤمنين والكفار كلهم من اول الخليقة حتى آخرها ؟ واذا كان السير عليه صعبا وفبا مهلكة فلماذا يسير عليه المؤمنون ولا يسير عليه الكفار وحدهم ؟ هل يستطيع أن يتحمل ثقل الانسانية جمعاء ؟ وما طوله واى قوة تحمله ؟ وما بدايته وما نهايته ؟ أين يتعلق فى البداية

(٢٩٣) يثبت اهل السنة الصراط . فالإيمان بالصراط ، شرح الفقه ص ١٣ ، اثبات الصراط ، الفرق ص ٣١٣ ، الانصاف ص ٢٨ ، ص ٥١ — ٥٢ ، مقالات ج ١ ص ٣٢٢ ، المرور على الصراط ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ ، المعالم ص ١٣٤ ، النفسانية ص ١١٦ ، الابانة ص ١٠ ، واختلفوا فى الصراط : هل هو الطريق الى الجنة والى النار ؟ مقالات ج ٢ ص ١٤٦ او هو جسر ممدود على متن جهنم ؟ الدوانى ج ٢ ص ٢٦٤ ، جسر ممدود على ظهر جهنم ، الدوانى ج ٢ ص ٢٦٤ ، هو شرعا جسر ممدود على متن جهنم بين الموقف والجنة لان جهنم بينهما ، شرح الخريدة ص ٥٤ ، يوضع الصراط بين ظهرائى جهنم ، الفصل ج ٤ ص ٨٧ — ٨٨ ، المراد به الطريق الى الجنة وطريق النار ، البيجورى ج ٤ ص ١٨٠ .

والنهاية ؟ وهل يتقوس من ثقل الحمل ؟ وهل يمكن ذلك دون أن تكين هناك حوامل أخرى بين الحين والآخر ؟ كيف يسير الناس عليه والوقت زحام شديد ، غرارا وهرولة ؟ وما الترتيب ؟ صغارا وكبارا ؟ أنبياء وأولياء ؟ أنسا وجنا ؟ وكيف يكون أحد من السيف وأدق من الشعرة ويختلف في الضيق والاتساع ؟ يبدو أن المبالغة لا تلتفت الى التناقض في الصورة الفنية . المهم أن يكون الطريق طويلا وعريضا . وكيف يقاس الخيط صعودا وهبوطا وهو ممتد أفقيا لا رأسيا ؟ هناك فرق بين السير على الجبل وبين التسلق عليه (٢٩٤) . ويختلف الناس من حيث السرعة في السير عليه ، كل حسب عمله . فمنهم من يجتازه اجتياز الريح مثال الانبياء والبرق الخاطف بلا تعب ولا نصب . وبالمقابل يسير عليه الكافر ببطء مثل بطء السلحفاة تعذيبا له . ومتى سيصل الكافر الى النار وهو بمثل هذا البطيء ؟ وهل عذاب السير على الصراط أعظم من طريق النار ؟ ان التباطؤ في مثل هذه الحالة على الصراط نعيم بالقياس الى لهيب النار . بل انه من الاصلح للكافر أن يتباطأ وأن يرداد طيل الصراط ابعادا لوقت الحريق قدر الامكان . ان اختلاف أشكال العور عليه في السرعة مثل البرق والريح والطير والجواد والسعى والمشي والحبو على الرجلين أو اليدين أو الجهر على الوجه لتصوير اختلاف الاحكام طبقا للاعمال سيرا الى الجنة أو النار . وهو موقف شعورى وليس موقفا ماديا ، احساس ذاتي وليس وصفا موضوعيا ، ورؤية كيفية وليست حسابا كميا . الزمان على الصراط شعورى كالمسافة منه . منهم من يمر عليه في الازمان ومنهم من تستغرق فيه الاعوام والاعمال ، ام مثل اشيل والسلحفاة . فالمسافة تقاس بالزمن ويتحول المكان الى زمان . واذا كان المسير عليه ثلاثة آلاف سنة فتهى يدخل الانسان

(٢٩٤) أدق من الشعرة وأحد من السيف ينجى الله عليه من يشاء ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ ، أدق من الشعرة وأحد من السيف ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٤ ، هو الطريق لا كما وصفوه بأنه أحد من السيف وأدق من الشعرة ، ولو كان كذلك لاستحال السير عليه ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ .

الجنة أو النار ؟ (٢٩٥) يتسع الصراط على أهل الجنة ويضيق على أهل النار . فالكان شعورى أسوة بالزمان وكما تتسع جدران القبر على المؤمن وتضيق على الكافر ، وكما تفتح طاقة في القبر على المؤمن ويختنق الكافر . وأثناء السير على الصراط تتدخل الملائكة فتدفع الكفار للوقوع في النار وهم مكبلون بالفوضى والاقدام وكان القسوة والاسراع في العذاب من شيم الملائكة ! ولماذا لا تتدخل ملائكة أخرى للدفاع عن المؤمنين وحرصهم من الوقوع أو على الأقل مساندتهم حتى يصلوا الى بر الأمان ؟ يوضع المؤمن عليه مائدة يأكلون منها ما يتدلى من ثمار الجنة وكأنها وليمة وليست امتحانا أو اختبارا ؟ وكيف تنصب الموائد على الصراط الذى هو أحد من السيف وادق من الشعرة ؟ وكيف توضع الموائد والناس من فوق الصراط طوابير الواحد تلو الآخر ؟ وكيف التمييز بين المؤمنين والكافرين الا اذا كان هناك طابوران منفصلان لكل فريق وحتى لا يراحم الكافر فيقع على مائدة المؤمن درءا للجسوع ، خاصة وأنه قد حرم الشراب من الدخول في الموقف قبل الحساب ؟ وقد يقع الكافر على الصراط اذا ما تشابكت كلاليله به وكأنه مسمار فيتشبث به بكلتا يديه فيعندل ويسير أعواما وأعواما . وقد ينجو بعد ذلك وكان الأمر جذب لانتباه المشاهدين

(٢٩٥) يجوز عليه جميع الخلائق من المؤمنين والكفار . العبور عليه يمكن بحسب الذات والغاية . الانبياء يجوزون عليه من غير تعب ونصب . فمنهم كالبرق الخاطف ومنهم كالريح الهابة ، الدوانى ج ٢ ص ٢٦٤ ، يعبر عليه المؤمن وغير المؤمن . ومنهم من هو كالجواد ، ومنهم من تجوز رجلاه وتعلق يداه ، ومنهم من يجر على وجهه ، المواقف ص ٣٨٣ — ٣٨٤ ، يردده المؤمنون والكفار للمرور عليه الى الجنة ، شرح الخريدة ص ٥٤ ، الاظهر أنه مختلف في الضيق والانساع باختلاف الاعمال . قيل أن الكفار لا يبرون عليه بل يؤمر بهم الى النار من اول الامر . وقيل بعضهم يمر وبعضهم لا . المارون عليه مختلفون . منهم سالم بعمله ناج من الوقوع في نار جهنم وهم على أقسام : منهم من يجوزه كلمح البصر ، ومنهم من يجوزه كالبرق الخاطف ، ومنهم كالريح العاصف ، ومنهم كالطير ، ومنهم كالجواد السابق ، ومنهم يسعى سعيا ، ومنهم من يمشى ، ومنهم من يمر عليه حبوا على قدر تفاوتهم في الاعمال الصالحة والاعراض عن المعاصي ، شرح الخريدة ص ٥٤ .

وتلاعب بعواطف النظارة كما هو معروف في الفنون المرئية باسم التعليق Suspense (٢٩٦) .

وهناك أسئلة على الصراط وكان الناس لم يشبعوا أسئلة وكان المحاكمة لم تنته بعد . وهى أسئلة سهلة عن الصلاة والصوم والزكاة والحج يعرفها كل انسان ولا تمثل أية صعوبة أو امتحان أو ابتلاء أو اختبار . بعض الاسئلة فقط عن ظلمات الناس وحقوقهم . ويسأل جبريل الناس عن عمرهم فيها أفنوه وعن شبابهم فيها أبلوه لانه هو الموكل بالوحي والعلم ، وعن علمهم ماذا عملوا به . وميكائيل يسأل مع جبريل لانه هو الموكل بالآجال . وهل من وظائف جبريل وميكائيل سؤال المؤمنين على الصراط ؟ (٢٩٧) وأحيانا يتدخل الله نفسه لانقاذ من يشاء بارادته المطلقة أو يترك ذلك للمصادفة وكان الله والمصادفة على المستوى نفسه كعوامل مرجحة . وما الحكمة من الصراط بما دام

(٢٩٦) بعضهم ترميهم الملائكة من الموقف في النار مكبلين بالنواصي والاقترام ، العقباوى ص ٦٣ — ٦٥ ، كل من كان أسرع اعراضا عنها اذا مرت على خاطره كان أسرع مرورا . ومنهم من تخذشه كلالبيه فيسقط ولكن يتعلق بها فيعتدل ، ويهر ويجاوزه بعد أعوام . ومنهم غير السالم فيسقط في نار جهنم . شرح الخريدة ، ص ٥٤ ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ وقد قيل شعرا :

كذا الصراط فالعباد ومختلف ضرورهم فسالم ومختلف

الجوهرة ج ٢ ص ٨٠ — ٨١ .

(٢٩٧) على الصراط ملائكة تسأل عن ذلك في أوله فمن لم يجبهم لكونه كافرا يسقط في النار وان اجاب نجا منهم وبعدهم ملائكة يسألون عن الصلاة ثم ملائكة يسألون عن الصوم ، وآخرون عن الزكاة ، وآخرون عن الحج ، وآخرون عن الوضوء والغسيل ، وآخرون عن ظلمات الناس . وجبريل يسأل الناس عن عمرهم فيها أفنوه ، وعن شبابهم فيها أبلوه وعن علمهم ماذا عملوا به . وميكائيل في وسطه يسأل مثل جبريل فمن لم يجب من المؤمنين عن شيء مما تقدم حبس على الصراط حتى يحكم الله فيه بالعمى أو غيره ، وجائز غفران غير الكفر . وهذا من كلام الشيخ الأكبر (ابن عربى) ، العقباوى ص ٦٣ — ٦٥ .

هناك ترجيح من عوامل خارجية ، الله أو المصادفة ؟ ويختلط الصراط بالاعراف الذى يسير فيه من تساوت حسناته مع سيئاته ولا يستطيع أن يدخل الجنة أو النار . قد يفضل الله عليه فيدخله الجنة أو قد يترك للمصادفة إما الى الجنة أو الى النار . والترجيح الاول اقرب الى العدل فانه فى حالة تساوى الخير والشر يتغلب الخير لانه اقرب الى الطبيعة ، أما ترك الامر الى المصادفة فانه انكار لطبيعة الخير ان وقع فى الجنة وتغلب للشر ان وقع فى النار (٢٩٨) . والحقيقة أن الصراط لا يعنى شيئاً مجسماً حسياً على ما يصف القدماء بل يعنى مجرد الطريق المستقيم . ولا سبيل الا تأويل الروايات التى قد توحى بذلك ان لم تكن ضعيفة او موضوعة من الخيال الشعبى . والتوقف خطوة الى الوراء وخطوة الى الخلف . والتفويض مجرد ارجاء وتأجيل للموضوع واحالته الى الآخر الاقدر . وأيهما أفضل ، الإبقاء على الظاهرة وتفويضها الى الوقوع فى الخطأ ثم اعلان الجول أم تأويلها عقلياً انسانياً ؟ وقد دخلت هذه العقائد كلها الى الشروح المتأخرة من كتب التصوف عندما ازدوجت به الاشعرية وقامت عليه بعد أن ضعف أساسها العقلى الذى منه قامت فى البداية . فالصراط مقدمة للمعراج ما دام الامر كله عبوراً وسيراً وصعوداً . وهناك فرق بين التحليلات العقلية والاذواق الصوفية (٢٩٩) . ان اللجوء الى القدرة الالهية المطلقة لهو عود بالمعاد الى الصفات ، واثار المعجزة فى الدنيا والآخرة وكأن احدى معجزات المعاد السير على الحبل كما هو الحال فى السيرك والالعاب البهلوانية . وان الزور

(٢٩٨) ومن تساوت حسناته وسيئاته تفضل الله عليه فأدخله الجنة ، مقالات ج ٢ ص ١٤٦ — ١٤٧ .

(٢٩٩) تؤخذ كثير من شروح العقائد المتأخرة من كتب الصوفية خاصة ابن عربى . ويصفه ابن عربى مثلاً بأن طوله ألف سنة صعوداً وألف سنة هبوطاً وألف سنة استواء . ان قلت وساوى صعوده هبوطه فكيف يدخل الجنة ؟ يقول ابن عربى : بعد الصراط يمكنون ما شاء الله فى أكل وشرب وملبس وصوت حسن ثم ينصب لهم المعراج فيصعدون عليه براحة ! عبد السلام ص ١٤٣ — ١٤٤ ، المطيعى ص ٦٣ — ٦٤ .

لا يعنى المرور على جسر بل مجرد العبور الى جهنم بعد المحاكمة . فاذا ادى الاثبات الى الانكار فان التأويل قادر على تحويل الشيء الى معنى وبالتالي تأصيل العقائد والاقتراب بالسمعيات من العقليات (٣٠٠) .

(٣٠٠) أنكر جهنم والمعتزلة الصراط ، التنبيه ص ١٩٨ ، ص ١١٠ ، الانصاف ص ٧٠ ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ ، أنكره كثير من المعتزلة منهم القاضي عبد الجبار متمسكين بأنه لا يمكن العبور على مثل ذلك ، فايجاده عبث . وان أمكن ففيه تعذيب الانبياء والصالحين ، ولا عذاب عليهم يوم القيامة ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٤ التفازانى ص ١١٦ ، أنكره أكثر المعتزلة للوقوع والجواز ، وجوزه أبو الهذيل وبشر بن المعتز من غير حكم بالوقوع . واختلف قول الجبائي في نفيه واثباته وعلى التسليم يكونه تعذيبا للمؤمنين يجوز أن يكون لتطهيرهم من الذنوب . وتأويل الصراط عند من ينكره كأنه يمر عليها ويطول المرور بكثرتها ويقصر بقلتها ، الاسفرايني ص ١١٦ ، الدردير ص ٦٣ — ٦٥ ، وعند بعض أهل السنة ابتداء ذلك على ظاهره وتفويضه أفضل من تأويل المعتزلة ، شرح الخريدة ص ٥٤ ، شرح الفقه ص ٨٧ — ٨٨ ، وعند البعض الآخر ما ذكره أهل السنة في الصراط لا خفاء بسقوطه فانه لا يستحيل الخطو في الهواء ، والمشي على الماء مثل الاعتراف بقلب العصا حية ، وقلق البحر ، واحياء الموتى في دار الدنيا ، الارشاد ص ٣٧٩ — ٣٨٠ ، وعند غريق ثالث من أهل السنة أن الله قادر على كل شيء ، الاقتصاد ص ١١١ ، الغاية ص ٣٠٢ — ٣٠٥ ، ويتوعد مثبتو الصراط نفاته ويدعون عليهم ويخوفونهم بأن الله سيزل رجلهم في الصراط ! فمنكر الصراط يزل عن الصراط لا محالة ، الاصول ص ٢٤٦ ، من أنكر ذلك دحضت قدمه في الصراط في جهنم ، الفرق ص ٣٤٨ ، أن الصراط لغة هو الطريق الواضح أو هو الأدلة على الطاعات من تمسك بها نحا وأفضى الى الجنة ، والأدلة على المعاصي ، من ركبها هلك واستحق النار . ويحكى عن عباد أن الصراط هو الأدلة الدالة على وجوب هذه الواجبات والتمسك بها ، وقبح هذه المقبحات والاجتناب منها . ويعتمد القدماء على بعض النصوص مثل « وان منكم الا واردها ، كان على ربك حتما مقضيا » (١٩ : ٧١) ، وعلى بعض الأحاديث مثل « ينصب الصراط على متن جهنم نحض مذلة والانبياء عليه يقولون سلم سلم والناس يهرزون عليه ... » ، الانصاف ص ٥٢ ، الدردير ص ٦٣ — ٦٥ وفي أصل الوحي ذكر لفظ « الصراط » ٥ مرة منها ٣ مرة موصوف بصفة « المستقيم » مما يدل على المعنى المجازي ، ٣ مرات بمعنى الصراط السوى ، وهى المعنى نفسه . والباقي مثل « صراط الذين أنعمت عليهم » أو « صراط العزيز الحميد » أو « صراط الحميد » فانه أيضا يشير الى طريق الهداية في مقابل « صراط الجحيم » الذى يعنى طريق الغواية . فالصراط يعنى الطريق في كل استعمالاته ولا يعنى ما وصفه شراح العقائد المتأخرة من تجسيم وتشبيه .

عاشرا : الجنة والنار .

بعد الصراط ، يدخل المؤمنون الجنة والكفار النار . فالجنة دار للمتقين ، والنار دار للفاسقين (٣٠١) . ليست الجنة تفضلا وليست النار انتقاما بل الجنة ثواب والنار عقاب طبقا لقانون الاستحقاق (٣٠٢) . وهما مخلوقتان لانهما جزء من العالم . بل ان نعيم الجنة وعذاب النار مضمومتان كذلك . فقد خلق الله النعيم في الجنة والعذاب في النار وكان القدرة الالهية وراء الانسان بالمرصاد تخلق نعيمه في الجنة وعذابه في النار ونعيمه حتى من ان يذوق نعيم الجنان بنفسه وان ينال عذاب النار عن استحقاق كقانون طبيعي ، الجزاء من جنس الاعمال . والله

(٣٠١) عند اهل السنة الجنة والنار حق ، الابانة ٩ ، ص ١١ ، أصل التوحيد وما يصح الاعتقاد عليه أن يقول آمنت ... وبالجنة والنار ، الفتحة ص ١٣ ، الجنة والنار حق ، النسفية ص ١١٦ ، فضل الايمان بالجنة والنار ، الكتاب ص ٦ ، قرب الجنة والنار ، الكتاب ص ١٠ ، لا يسأل بوجه الله الا الجنة ، الكتاب ص ١٥٤ — ١٥٥ ، الحصون ص ٨٨ ، وقد قيل في العقائد المتأخرة شعرا :

والنار حق أوجدت كالجنة فلا تحل لجاحد ذي جنّة
دار خلود للسعيد والشقي معذب منعم مهبما بقى
الجوهرة ج ٢ ص ٨٣ — ٨٤ .

(٣٠٢) اختلفت المعتزلة في نعيم الجنة هل هو تفضل أو ثواب على مقالين : (أ) انه ثواب (ب) انه تفضل ، مقالات ج ١ ص ٢٩٥ ، وعند الجبائي يجوز أن يكون في الجنة ثواب لا يكون جزاء وفي النار عقاب لا يكون عقابا ، الفرق ص ١٨٩ ، اختلفت المعتزلة هل كان يجوز أن يبتدىء الله الخلق في الجنة ويفضل عليهم بالذات دون الاذوات ولا يكلفهم شيئا على مقالين : (أ) قال أكثر المعتزلة لا يجوز ذلك لان الله لا يجوز عليه في حكمته أن يعرض عباده الا لاعلى المنازل واعلى المنازل منزلة الثواب . ولا يجوز الا يكلفهم الله المعرفة ، ويستحيل أن يكونوا اليها مضطرين . فلو لم يكونوا بها مأمورين لكان الله قد اباح لهم الجهل به وذلك خروج من الحكمة . (ب) قال قائلون : كان جائزا أن يبتدىء الله الخلق في الجنة ويبتدئهم بالفضل ولا يعرضهم لمنزلة الثواب ، ولا يكلفهم شيئا من المعرفة ويضطرهم الى معرفته ، وهذا قول الجبائي وغيره ، مقالات ج ١ ص ٢٨٩ .

لا يقدر أن يزيد أو ينقص نعيم أهل الجنة أو أهل النار . وان تسدر
الانسان على الظلم فالله ليس بقادر عليه طبقا لقانون الاستحقاق (١٣٠٣) .

١ - أوصاف الجنة والنار .

يبدو أحيانا أن القدماء قد أفاضوا في وصف الجنة أكثر من وصف

(٣٠٣) الجنة والنار مخلوقتان ، الانصاف ص ٢٨ ، الإبانة ص ١١ ،
مقالات ج ١ ص ٣٢٤ ، هل الجنة والنار مخلوقتان ؟ عند أهل السنة نعم
وعند أهل البدع لا ! الفصل ج ٤ ص ١٠١ - ١٠٢ ، الغاية ص ٣٠٢ ،
النسفية ص ١١٦ ، العضدية ج ٢ ص ٢٦٥ ، الدواني ج ٢ ص ٢٦٥ ،
وعند القاضي منذر بن سعيد الجنة والنار مخلوقتان ، الفصل ج ٤ ص
١٠٢ - ١٠٣ ، ص ١٠٦ ، المعالم ص ١٣٢ - ١٣٣ ، مخلوقتان ، الفرق
ص ٣٤٨ ، الفقه ص ٨٧ ، الدواني ج ٢ ص ١٦٥ - ١٦٨ ، الخلخال
ج ٢ ص ٢٦٨ ، وعند أبي على الجبائي وأبي الحسين البصري وبشر بن
المعتمر مخلوقتان ، المواقف ص ٣٧٤ - ٣٧٦ ، وعند هشام بن عمرو
القوطي الجنة والنار ليستا مخلوقتين لان لا فائدة من وجودهما خائيتين ،
الملل ج ١ ص ١٠٩ ، الجنة والنار لم يخلق بعد فما الفائدة منهما ، المواقف
ص ٤١٧ ، وعند الضرارية والجهمية وطائفة من القدرية هما غير مخلوقتين ،
ويجوز ذلك الكمبي ، الاصول ص ٢٣٧ - ٢٣٨ ، الارشاد ص ٣٧٧ -
٣٧٨ ، وكذلك الامر عند عباد الصريمي ، وضار بن عمرو وأبي هاشم ،
والقاضي عبد الجبار ، المواقف ص ٣٧١ - ٣٧٦ ، هل الله خالق نعيم
أهل الجنة وعذاب أهل النار ؟ أجمعت الأمة الا معبر والجاحظ أن الله
يخلق لذات أهل الجنة وآلام أهل النار . وعند معبر الله لا يخلق الاعراض .
وانما الاعراض من فعل الاجسام اما طباعا أو اختيارا . لا يخلق الله
الما ولا لذة ولا صحة . وقال الجاحظ أن الله لا يعذب أحدا بالنار ،
ولا يدخل أحدا النار بل النار تجذب أهلها الى نفسها طباعا ، وتحكم
بالتأييد بطبعها ، الاصول ص ٢٣٨ - ٢٣٩ ، الله لا يدخل أحدا النار
وانما تجذب أهلها بطبعها ثم تمسكهم في نفسها على الخلود وكذلك الجنة :
الفرق ص ١٧٦ ، الانتصار ص ٩١ - ٩٢ ، ص ١٦٨ ، وعند النظام
لا يقدر الله على أن يزيد أو ينقص من نعيم أهل الجنة أو عذاب أهل
النار . ولو أن طفلا وقف على شفير جهنم لم يكن الله قادرا على القائه
فيها والانسان قادر . وبالتالي الانسان أقدر من الله ، الاصول ص ٢٣٩ ،
وهو غير قادر على اخراج أحد من النار أو أن يدخله الجنة ، الفرق ص
١٣٣ - ١٣٤ ، والملائكة يقدرون على ذلك ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ،
ووافق النظام المجبرة والرافضة كهشام بن الحكم ، الانتصار ص ٢٦ -
٢٧ ، والحقيقة أن الجبر في الآخرة تحقيق للعدل وقانون الاستحقاق وليس
جبرا للأفعال في الدنيا .

النار على عكس عذاب القبر إذ تم وصفه أكثر من نعيمه . توصف الجنة على أنها في مكان ، مكان متناه محدود ما دامت جسما . وتوصف أحيانا بأنها الجنة التي كان فيها آدم وزوجه وهي جنة على الأرض وليست جنة في السماء . والدليل على ذلك أمر آدم بالهبوط . وقد تحدد مكانها جغرافيا بين فارس وكرمان أو بأرض عدن أو بفلسطين كورة بالشام طبقا لقدسسية المكان . وقد تكون جنة آدم مخالفة لجنة الخلد . زن ثم تكون الجنة في الآخرة فوق السموات السبع وتحت العرش وهو ما يعادل أيضا عظمتها وقدسيتها (٣٠٤) . ولو كانت جنة الخلد لما أكل من الشجرة رجاء أن يكونا من الخالدين . وجنة الخلد لا كذب فيها وقد كذب إبليس . وقد اكتشف فيها آدم عريه والجنة ليس بها عرى . وشعر آدم بالحر والبرد والجنة ليس بها قيظ ولا زمهرير . والفضبة الآن هل هذا موضوع ، جنة آدم في السماء أم في الأرض ؟ ليست الجنة تعميضا عن بؤس خلفائه في الأرض ؟ وتزداد التفصيلات في وصفة الجنة . فأبوابها متفاوتة تصورا لتنوع الشعائر . فهناك باب للصلاة وباب للصوم تركيزا على خصوصية الأفعال . أبوابها ثمانية عشر ، راكمها

(٣٠٤) الجنة والنار وصفان ومكانان ، كل موضوع ومكان مساحة متناهية وبحدود نظرا لنهاي الأجسام ، وكل ما له عدد ، الفصل ج ٤ ص ١٠١ . آدم كان رجلا في الجنة ، بستان على ربوة فعصى ربه فأنزله لبطن الوادي ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، وعند المعزلة والاصبهاى هي جنة أخرى خلقها الله امتحانا لآدم . كانت بستانا في الأرض بين فارس وكرمان . وقيل بأرض عدن ، وقيل بستان بأرض فلسطين كورة الشام . أو ترنة بالعراق ، أو بأرض الهند والهبوط والانتقال من مكان علوى . خلق الله آدم في الأرض ليكون خليفته ، الاسفراينى ص ١١٦ — ١١٧ ، المطيعى ص ٦٢ — ٦٣ ، ويرى ابن حزم أن القول بأن الجنة كانت بستانا من بناتين الدنيا مخالف لاجماع المسلمين . وقد يتوهم بأن ذلك مردود بقوله « اهبطوا منها » إذ الهبوط انتقال من المكان العالى الى المكان السافل . ويرد عليه انه يحتل أن يكون البستان في موضع مرتفع كقمة الجبل ، الخيالى ص ١١٦ — ١١٧ ، عند القاضي من سعيد هما غير التي كان فيها آدم وحواء لعدة أسباب (أ) لو كانت جنة الخلد لما أكل من الشجرة رجاء أن يكونا من الخالدين (ب) جنة الخلد لا كذب فيها وقد كذب إبليس (ج) عرى آدم والجنة ليس فيها عرى (د) لا يرون فيها شمسا ولا زمهيرا ، الفصل ج ٤ ص ١٠٢ — ١٠٣ ، المعالم ص ١٣٢ — ١٣٣ .

باب الصلاة يدخل منها من يكثر النفل . والبعض منها لا يدخله الا الصائمون . ويدخل الناس الجنة بيضا مكحولين ، غالبياض لون الصفاء والكحل الاسود في العين جمال عربى . وماذا عن لون الشعر ؟ ليس لهم لحية الا آدم رمزا لمهابة آدم أو لفطريته وبدائيته . فهو ابو البشر ، الانسان الاول . ولكن ليست اللحية سنة عن الرسول في الدنيا فلماذا لا تكون كذلك في الآخرة ؟ وهل تحلق لحي اهل الجنة بما في ذلك الانبياء ؟ ويكونون في طول آدم ستين ذراعا ، وعرضه حوالى سبعون ذراعا ! وماذا عن حجم الابواب التى تسمح بمرور هذه الأجسام في مثل هذه الضخامة ؟ وماذا عن حجم الاطفال الصغار أو القصار ؟ هل يضيعون بين أرجل هؤلاء العملاقة ؟ قد يتساوى الصغير مع الكبير ويصبح الجميع في حجم واحد ، ذوقامة واحدة . وفي هذه الحالة الا يؤدي ذلك الى الملل في الرؤية بسبب غياب التمايز والفردية ؟ والجنة بها درجات طبقا للأعمال . ولكنها متصلة بمقام الوسيلة حيث مشاهدة الرسول . نشرت الشمس على أهل الجنة كلهم . اكبر نعيم فيها رؤية وجه الله ومشاهدة الرسول على ما قول الصوفية . للجنة سبع درجات متجاوزة . اوسطها افضلها . والعدد سبعة عدد رمزى في الديانات القديمة يدل على طهارة الروح وكمال النفس . والاقرب أن تكون متعالية وليست متجاوزة ، وبطبيعة الحال يكون العرش اعلاها . وذلك يدل على رغبة الانسان في السعى الى الدرجات العليا اسوة بما كان يفعل في الدنيا من الصعود الاجتماعى والارتقاء الطبقي . ومن اعلى درجة وهو الفردوس تتفجر أنهار الجنة ثم تنتقل الى الدرجات الاخرى وذلك تعبيرا على البيئة الصحراوية وحاجتها الى الماء . الفردوس اعلاها ثم جنة المأوى ، جنة الخلد ، جنة النعيم ، جنة عدن ، دار السلام ، دار الجلال . ويطلق على الجميع جنة عدن تعبيرا عن السلام والطهانية وغلب أى خوف وذعر . حارسها رضوان سيد خزنة الجنة ، يفتحها أولا لسيد الخلائق (٣٠٥) . تتم لهم

(٣٠٥) لها ابواب ثمانية عشرة . اكبرها باب الصلاة ، يدخل منها

فيها مجامعة الحور العين ، وهن مطهرات حسان ، عرب أتراب ،
 يجامعن بحماس وعفوية ويشاركن أهل الجنة لذة الجماع . وقد خلقن
 لينتد بهن المؤمنون . ولا تموت الحور العين أبداً لدرجة السؤال عن
 انضليتهن على الانبياء والملائكة ! الواحدة منهن تلبس سبعين حلة للزينة
 والتجمل والتغير جذبا لانتباه أهل الجنة ، نور ساقها يضيء منها كما
 فعلت ملكة سبأ مع سليمان ، فرصيد النبوة يصب في المعاد ، يزينون
 اذانهم بالقرط . وقد سمين الحور لشدة بياض العين مع سواد الحدقة .
 ووصفهن بآعين لاتسع عيونهن . وفي كل مرة تفض الابكار تعويد
 البكار دون دماء البكار وآلام الفس . ولئن متعة شهر العسل بعد
 بعد فس البكار دون ما حاجة الى بكار جديدة ؟ ينكحهن الجن والانس .
 فالجن مثل الانس تكليفا وحسابا ، ثوابا وعقابا . قد تكون البكر
 صورة للطهارة والجدة والبراءة . ولكن يظل السؤال لماذا هو فعل
 قبيح في الدنيا وفعل حسن في الآخرة ؟ هل ما يحرم الناس منه في الدنيا
 يباح لهم في الآخرة وبالتالي يكون اشباع الآخرة تعويضا عن حرمان
 الدنيا ؟ وكيف يتم لهؤلاء العباقرة مجامعة الحور العين ، وهن صفات

=
 من يكثر النفل ، البعض خاص بالصائمين . يدخلون الجنة جردا بيضا
 مكحولين في طول آدم ، ستون ذراعا من عرض سبعة أذرع . ليس لاحد
 لحية الا آدم . بعد الحشر يساوى الصغير الكبير ، العقباوى ص ٦٥ —
 ٦٨ ، انواع النعيم ، اعلاها رؤية وجه الله ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ —
 ٨٥ ، بعد الوقف يدخل المؤمنون الجنة جردا مردا أبناء ٣٣ سنة ، طول
 كل واحد منهم ستون ذراعا وعرضه سبعون ذراعا ثم لا يزينون ولا
 ينقصون . كل درجات الجنة متصلة بمقام الوسيلة حيث مشاهدة الرسول ،
 تشرق الشمس على كل أهل الجنة ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ،
 رضوان سيد خزنة الجنة ، تفتح لسيد الخلائق ، الابانة ، ص ١٧ ،
 الجامع ص ١٨ — ١٩ ، العقباوى ص ٥٣ ، وللجنة سبع درجات متجاوزة
 اوسطها وافضلها الفردوس ، وهى اعلاها ، وفوقها عرش الرحمن .
 ومنها تتفجر انهار الجنة . وجنة المأوى ، وجنة الخلد ، وجنة النعمة ،
 وجنة عدن ، ودار السلام ، ودار الجلال . ويطلق على الجميع جنة عدن
 لانها مأوى ادوار الخلد او السلام لانها للخلد والسلام من كل خوف وذعر ،
 المحيطى ص ٦١ ، الدردير ص ٦٦ — ٦٨ ، شرح الخريدة ص ٥٦ .

جمالهن الصغر وتناسق الاجسام ؟ وماذا عن طول ذكركم وصغر فروجهن ؟ وهل تقوى الحور العين على مجامعة هؤلاء العمالقة ؟ وماذا عن عددهن يبدو أن كل ساكن من أهل الجنة له ما يشاء من الحور العين دون عدد معين فهن ملك يمينه دون حد أقصى بأربعة كما هو الحال في الدنيا في الزواج الشرعى . وبالإضافة الى الحور العين هناك الولدان المخلدون مثل غلمان الدنيا جمالا وبهاء مزينون بالجواهر لشرح الصدر والقرط في آذانهم . وهم اولاد الكفار الذين يموتون قبل البلوغ متعة للمؤمنين ! ويبدو أن المجتمع العربى بما فيه من شذوذ جنسى وحب للغلمان قد أسقط متعته على الآخرة فتصورها على غرار الدنيا ! والنعيم لا يحصى ، ما لا عين رأت ولا أذن سمعت ولا خطر على قلب بشر كما يقول الصوفي (٣٠٦) .

ومن الطبيعى فى مقابل هذا التجسيم والتشبيه للجنة كحوادث

(٣٠٦) الحور العين مطهرات حسان ، عرب اتراب ، يجامعن ويشاركن أزواجهن فى اللذات كلها . خلقن ليلتذ بهن المؤمنون . هل هى أفضل من الناس والملائكة والانبيا ؟ الفصل ج ٤ ص ١٤٤ ، ولا تموت الحور العين أبدا . نساء خلقهن الله فى الجنة ، الواحدة تلبس سبعين حلة ، نور ساقها يضىء منها . الجان ينكحون من الحور العين كالانس تماما ، العقبابوى ص ٧١ — ٧٢ . الحور العين من شدة بياض العين مع شدة سوادها . نساء الجنة وصفت بالعين لاتسع عيونهن . شرح الخريدة ص ٥٧ — ٥٨ ، انكر الفوطى فض الابدكار فى الجنة ويدعو عليه أهل السنة بان من انكر ذلك يحرم منه وكأن الامر ليس عقليا بل نفع ذاتي ، الفرق ص ١٦٤ ، ويجب الايمان بالولدان . خلقهم الله على صورة غلمان الدنيا . جمالهم شديد . فى رؤيتهم فرح وسرور لا يخطر على قلب احد . ليس فيهم فاحشة اذ هى مبعوضة لله لا تخطر بقلب أهل الجنة ، الدردير ص ٧١ — ٧٢ ، الولدان لا يموتون ولا يهرمون ، اذا زينوا بالجواهر انشرح الصدر ، ومجملون بالقرط فى آذانهم ، انقبابوى ص ٧١ — ٧٢ ، الولدان على صورة غلمان الدنيا ، فرحة أهل الجنة ، اولاد الكفار الذى يموتون قبل البلوغ متعة أهل الجنة ، شرح الخريدة ص ٥٧ — ٥٨ .

ووقائع أو أشخاص فتصبح الجنة رجلا والنار رجلا كما شخصت عواطف
التأليه والشرائع من قبل أن يأتى الانكار (٣٠٧) . وتؤول النصوص بحيث
تدل على معانى النعيم الروحي كما يفعل الحكماء . والتأويل أولى من
التفويض . فالتأويل اجتهد وعلم والتفويض اعتراف بالجهل . ركلاهما
يمنع من الوقوع فى التفسير الحرفى للنصوص (٣٠٨) . ولا مفر من أخذ

(٣٠٧) لم يرد نص صريح بالمكان . والاكثر أنها الجنة فوق السموات
السبع وتحت العرش وأن النار تحت الارضين السبع والحق تفويض
ذلك ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، وتبسك المنكرون بأن الجنة موصوفة
بأن عرضها كعرض السموات والارض . وهذا فى عالم العناصر محال
وفى عالم الافلاك ادخال عالم فى عالم آخر خارج عنه ، مستلزم لجواز
الفرق والائتاثام ، وهو باطل ، التفتازانى ص ١١٦ ، الفرق الاسلامية
ينكرونها مطلقا . والمشهور فى نفى كونها فى عالم العناصر لبعض المعتزلة
أنها لو كانت فى عالم العناصر لزم التناسخ وهو مفارقة النفس عن الابدان
فى عالم العناصر وتعلقها بها فيها ، الاسفراينى ص ١١٦ ، وقالت النفاة :
اما أن يكونا فى هذا العالم ، فيكونا فى عالم الافلاك وهو باطل لانها لا تنفرد
ولا تخلط الفسادات ، واما فى عالم العناصر فيكون الحشر تناسخا أو فى
عالم آخر وهو باطل لان هذا العالم كرى . وهى حجة طبيعية رياضية ،
الطوالى ص ٢١٨ ، وينكر المعتزلة وجودها الآن وقد توجد ساعة الجزاء ،
عبد السلام ص ١٤٤ — ١٤٥ ، وينكر الفلاسفة وجودها بالمره ، وينكر
أبو هاشم والقاضى عبد الجبار وجودها الآن ، عبد السلام ص ١٤٤ —
١٤٥ ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ .

(٣٠٨) الجنة عند النظام ليست دار محسن واختبار بل دار نعيم
وثواب . ولا بد للأرواح اذا أراد الله أن يأتيتها ثوابها أن يدخلها هذه
الاجسام من الالوان والطعوم والاراييح لان الاكل والشرب والنكاح وانواع
النعيم لا تجوز على الارواح الا بادخال هذه الاجسام عليها ، الانتصار
ص ٣٦ — ٣٧ ، وعند النظام أيضا أن العقارب والحيات والخنافس
والذباب والغربان والحملان والكلاب والخنازير وسائر السباع والحشرات
تحشر فى الجنة ، وأن كل من تفضل الله عليه بالجنة لا يكون لبعضهم
لبعض درجات فى التفضيل ، وأنه ليس لابراهيم ابن الرسول فى الجنة
تفضيل درجة على درجات أطفال المؤمنين ولا لاطفال المؤمنين فيها تفضيل
بدرجة أو نعمة أو مرتبة على الحيات والعقارب والخنافس لانه لا عمل لهم
كما لا عمل لها . ولا يتفضل على الانبياء الا بهتل ما يتفضل على البهائم
لان باب الفضل عنده لا يختلف فيه العالمون وغيرهم . وانما يختلفون فى
الثواب والجزاء لاختلاف مراتبهم فى الاعمال ، ويدعو عليه البغدادى
« حشر الله مع الكلاب » ، الفرق ص ١٤٥ .

المعارض العقلى فى الاعتبار . اذ كيف توصف الجنة ماديا طولا وعرضا ؟ هل العالم كله جنة ؟ وهل عالم الافلاك كله جنة ؟ واين العالم الذى ليس بجنة ؟ هل تبلغ الجنة كل شىء ام ان ذلك مجاز الاتساع ضد ضيق المكان والحشر فى الحجرات وهو ما تأنفه النفس فى رحبة المكان ؟ واين مكان النار لو ابتلعت الجنة المكان كله ؟ ولو كانت الجنة موجودة بعرض السموات والارض لادى ذلك الى التناسخ حيث تنتقل النفس الى عالم العناصر وتعود منه . وما الفائدة من وجود الجنة والنار الآن فارغتين ، احتلال مكان واستهلاك مياه ، وتعيين خدام ، اناثا وذكورا دون عمل ؟ فالاولى عدم وجودهما الآن ووجودهما آخر الزمان عندما تنشأ الحاجة لها . فالوظيفة تنشأ الشىء وتوجد . وان انكار الدرجات فى الجنة تأكيدا لمبدأ المساواة المطلقة فالتفاوت الطبقي من آثار الدنيا وليس من سمات الآخرة . وينفى حشر السباع والطيور والحشرات فى الجنة طالما ان البلوغ والعقل شرطا للتكليف ، وان الجنة دار استحقاق . فاذا دخل كل ذى روح الجنة فان ذلك يكون لان الحياة فى نفسها قيمة يحافظ عليها . فاذا تساوى الموت والحياة ، فالحياة اقرب الى الطبيعة كما انه اذا تساوى الشر والخير فالخير اقرب الى الطبيعة .

اما النار فهكانها فى الارضين السبع كما ان الجنة فى السموات السبع ، سفلى فى مقابل علو ، وهبوط فى مقابل صعود . ومنها نار الدنيا بعد ان وضعت فى البحر مرتين حتى تقل حرارتها ويسهل استعمالها وينتفع بها . او قد عليها الف سنة حتى ابيضت ثم الف سنة حتى احمرت ثم الف سنة حتى اسودت فخرجت سوداء مظلمة ، وجبرها حمر محرق . وهى جسم لطيف محرق يميل الى جهة العلو . لها ايضا سبعة ابواب او سبع طبقات طبقا للعدد الرمزى سبعة . وكما ان رضوان حارس الجنان فان مالك وكيل النيران . له اصابع بعدد اهل النار . ولو وضع اصبعها على السماء لاذابها (٣٠٩) ! وهى كلها صور فنية من اجل المسالفة

والتأثير في النفس لا تمنع من بروز المعارض العقلى . فكيف تكون في الأرض وفي الوقت نفسه دار عقاب بعد فناء الأرض ومن عليها ؟ وكيف تبرد في ماء البحر مرتين والنار والماء نقيضان لا يجتمعان ؟ وبأى نيران يحمى عليها ألف سنة ؟ وهى نيران في حاجة الى نيران أخرى كى يحمى عليها وتبرز ألوانها البيضاء في الألف سنة الأولى ، والحبراء في الألف الثانية ، والسوداء في الألف الثالثة ، وكل نيران في حاجة الى نيران الى ما لا نهاية حتى الوصول الى نيران أولى ليست في حاجة الى نيران أخرى لتحميتها . والألوان نوع من الزرقة في الخيال الشعبي حتى تكون أكثر إيقاعا في النفوس . وكيف يكون لخازنها أصابع بعدد أهل النار ؟ كيف يكون حائل اليد اذن وحال الذراع والجسد كله ؟ وما وظيفة كل اصبع ؟ وكيف يذيب الاصبع السماء كلها ، والخازن في السماء والعرش في السماء ؟ وزيادة في العذاب يكون داخل النار الزمهرير والحيات والعقارب حتى يثير التضارب بين الحار والبارد الخيال ، ترتجع لسعة اللهب مع لسعة العقرب ولدغة الحية ، وكله احساس بالجلد وبسطح البدن . وكما في الجنة درجات كذلك في النار درجات طبقا لدرجات العذاب أو لمجهودات المعذبين . وتقسم الدرجات اما على اجزاء

٨٥ ، النيران جسم لطيف محرق ، يميل الى جهة العلو ، والمراد بها دار العقاب ، شرح الخريدة ص ٥٦ ، لها سبعة ابواب أو سبعة طبقات ، المطيع ص ٦١ ، منها نار الدنيا بعد أن وضعت في البحر مرتين حتى ينتفع بها . أوقد عليها ألف سنة حتى ابيضت ثم ألف سنة حتى احمرت ثم ألف سنة حتى اسودت ! فهى سوداء مظلمة وجهها احمر محرق ، داخل النار معذب بالزمهرير والحيات والعقارب ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، مالك موكل بالنيران ، الجامع ص ١٨ — ١٩ ، خلق الله له أصابع بعدد أهل النار ، ولو وضع اصبعها على السماء لاذابها ! العقباوى ص ٥٣ ، عند ابن العربى ، هذه النار التى في الدنيا ما أخرجها الله الى الإنسان من جهنم حتى غسلت في البحر مرتين . ولولا ذلك لم ينتفع من حرها . وعند المعتزلة لا توجد الآن ولكنها توجد يوم الجزاء ، المطيع ص ٦١ ، الدردير ص ٦٦ — ٦٨ ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، الجامع ص ١٨ — ١٩ .

البدن ومساحة الاعضاء المعرضة للعذاب أو على شدة النيران وخفتها أو على طول المدة وقصرها . ويظهر هذا التفاضل في حسيمة حسنة . فكما أن للجنة درجات سبعة كذلك للنار درجات سبع . أعلاها جهنم ، وتحتها لظى ، ثم الحطمة ، ثم السعير ، ثم سقر ، ثم الجحيم ، ثم الهاوية . وباب كل واحدة من داخل الأخرى على الاستواء مثل الحمام العمومي وحجراته المتداخلة طبقا لشدة البخار . وبين أعلى جهنم وأسفلها خمس وسبعون سنة ، أحرها هواء محرق ، لا حجر لها سوى بنى آدم وأحجار الاوثان ، وهى أحجار قابلة للاشتعال من عظمة جرمها . وكان الأحجار كائنات حية مثل بنى آدم استقبلت محرقاته وقرابينه . كل درجة لها طائفة . فاللظى لليهود ، والحطمة للنصارى ، والسعير للصائبين وسقر للجوس ، والجحيم لعبدة الأصنام ، والهاوية للمشركين ، وجهنم لمن يعذب على قدر ذنبه من المؤمنين ، ثم تصير خرابا بخروجهم منها ، وكان النار تعرف الطائفة الدينية والفرقة بين الأديان ! يتفاضل أهلها في العذاب . أقلهم عذابا توضع حجرتان من نار في أخمصيه ولا يكون الأشد إلا إلى جذب الأذن ! يعذب المؤمن العاصى على الصراط وهو على متن جهنم ، يصيبه لفتح النار ولهبا فيتألم بمقدار عصيانه ثم يدخل الجنة . وقد يصل عذاب آخر مثل الجنة المقلاة على نار متأججة ! وأخفها احساس بالعذاب لحظة ثم يصير الإنسان بعدها كالنائم لا يحس بها فعل لحظة من عذابها (٣١) . قد يتحول عوام الدهرية والنصارى والزنادقة ويصيرون

(٣١) اللظى لليهود ، والحطمة للنصارى ، والسعير للصائبين اليهود ، وسقر للجوس ، والجحيم لعبدة الأصنام ، والهاوية للمشركين ، وجهنم لمن يعذب على قدر ذنبه من المؤمنين ، ثم تصير خرابا بخروجهم منها ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ - ٨٥ ، الجامع ص ١٨ - ١٩ ، وأهل النار متفاضلون في عذاب النار . أقلهم عذابا أبو طالب فإنه توضع حجرتان من نار في أخمصيه إلى أن يبلغ الأمر ... ولا يكون الأشد إلا إلى جذب الأذن ، الفصل ج ٤ ص ٧٧ ، الصحيح من النقل عنه ، طبقا لمقابل بن سليمان ، أن المؤمن العاصى يعذب يوم القيامة على الصراط المستقيم وهى على متن جهنم ، يصيبه لفتح النار ولهبا فيتألم بذلك على مقدار المعصية

في الآخرة ترابا وكذلك الاطفال والبهائم (٣١١) . وكذلك السقط الذي ألقى فيه الروح تعاد اليه ويدخل الجنة كأهلها في الجمال والطول وان لم يبلغ ذلك يصير ترابا . والحقيقة أن كل ذى روح تعود له روحه حفاظا على الحياة كأحد مقاصد الوحي الضرورية . انها كلها صور فنية تعبر عن القبح . فجهنم من الجهامة وهي كراهة المنظر . تنشأ النار من الحسد أى أنها تعبر حسى عن انفعال انسانى وتصوير فنى لأحد المواقف الانسانية . فاذا كان الانكار رد فعل على الاثبات ، وكلاهما يتحدث في واقعة حسية فان التأويل رد فعل عليهما معا عندما يبحث عن أسسها النفسية وصورها الفنية . والتأويل أولى من التفويض ، لان التفويض اعتراف بالجهل وتخل عن تأصيل العلم في حين أن التأويل اجتهد علم ولو بغلبة ظن (٣١٢) . ورغبة في تنزيه الله عن الشر قد يتنعم أهل النار في النار كما يتنعم أهل الجنة في الجنة وبالتالي لا عذاب ولا ألم (٣١٣) وفي

ثم يدخل الجنة ، ومثل ذلك بالجنة المقلاة المؤجلة بالنار ، الملل ج ٢ ص ٦٣ — ٦٤ .

(٣١١) عند ثبابة عوام الدهرية والنصارى والزنادقة يصيرون في الآخرة ترابا وكذلك الاطفال ، الفرق ص ١٧٢ ، وعند معمر وثبابة المقلدين من اليهود والنصارى والمجوس وعباد الاوثان لا يدخلون النار يوم القيامة ولكن يصيرون ترابا . وكذلك ابراهيم وجميع اولاد المسلمين الذين يموتون قبل الحلم ، الفصل ج ٥ ص ٣٧ ، وكذلك البهائم والاطفال ، المواقف ص ٤١٧ ، الانتصار ص ٨٦ — ٨٧ ، ص ١٧١ — ١٧٢ .

(٣١٢) والحق التفويض في ذلك ، البيجورى ج ٢ ص ٨٣ — ٨٥ ، من أنكر الجنة أو النار أو تأولها فقد كفر ، الدر ص ١٦٧ ، جهنم من الجهامة وهي كراهة المنظر . النار تنشأ من الحسد ، وهو من الكناير ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٨ ، السقط الذى لم تتم له ستة أشهر ان ألقى بعد النفخ أعيد بروحه ، ويدخل الجنة كأهلها في الجمال والطول ، وان لم يبلغ ذلك يحشر ثم يصير ترابا ، البيجورى ج ٢ ص ٧٠ — ٧١ .

(٣١٣) عند البطيخية بنعم أهل الجنة فيها كما ينعم أهل النار مثل دود الخل يتلذذ بالخل ، ودود العسل يتلذذ بالعسل ، مقالات ج ٢ ص ١٤٨ — ٢٤٩ ، وعند الاباضية أيضا ، أهل النار في لذة ونعيم وأهل الجنة كذلك ، الفصل ج ٥ ص ٣٠ .

مقابل اعتبار النار في الحقيقة والعذاب في الحقيقة وبالتالي
يثبت فعل الله للشر والضرر تكون النار مجازا ويكون العذاب مجازا .
مبالتأويل يمكن تنزيه الله عن الشر واعتبار الشر مجازا في العالم وبالتالي
يتحقق هدفان في العدل وفي المعاد (٣١٤) .

(٣١٤) عند أهل الإثبات عذاب جهنم ضرر وبلاء وشر في الحقيقة وأن
ذلك ليس بخير ولا صلاح ولا منفعة ولا رحمة ولا نظر ، مقالات ج ٢ ص
١٦٥ . وقال أهل الإثبات أن الله ينفع المؤمنين ويضر الكافرين في الحقيقة
في دنياهم وفي الآخرة في آياتهم ، وأن كل ما فعله بهم فهو ضرر عليهم في
الدين لأنه إنما فعله بهم ليكفروا وهم في ذلك فريقان : (أ) عند البعض أن
الله نفعها على الكافرين في دنياهم كنحو المال وصحة البدن (ب) وأبى ذلك
البعض الآخر لأن كل ما فعله بالكفار إنما فعله بهم ليكفروا ، مقالات ج ٢
ص ١٦٥ — ١٦٦ ، وعند الأسكافي عذاب جهنم خير في الحقيقة ومنفعة
وصلاح ورحمة بمعنى أنه نظر لعباده إذ كانوا بعذاب جهنم قد رجعوا من
ارتكاب الكفر ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ ، وهذا أيضا هو موقف ابن حزم .
فبالضرورة تعلم أنه لا فرق بين خلق الشر وبين خلق القوة التي لا يكون
الشر إلا بها ولا بين ذلك وبين خلق من علم الله أنه لا يفعل إلا الشر وبين
خلق إبليس وانظاره إلى يوم القيامة وتسليطه على اغواء العباد واضلالهم
وتقويته على ذلك وتركه يضلهم إلا من عصم الله منهم . فان قالوا : أن
خلق الله إبليس وقوى الشر وفاعل الشر خير وعدل وحسن صدقوا وتركوا
أصلهم الفاسد ، ولزمهم الرجوع إلى الحق في أن خلقه للشر والخير ولجميع
أفعال عباده وتعذيبه من شاء منهم ممن لم يهده واضلاله من أضل وهذه
من هدى كل ذلك حق وعدل وحسن وأن أحكامنا غير جارية عليه لكن أحكامه
جارية علينا . وهذا هو الحق الذي لا يخفى إلا على من أضله الله ،
الفصل ج ٣ ص ٧٣ — ٧٤ ، أما عند الجبائي فالاعراض ليست بشر في
الحقيقة بل في المجاز وكذلك جهنم ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ ، عند الجبائي
الله خير بما فعل من الخير لأن من كثر منه الشر قيل له شرير . ومثال أن
الأمراض والاستقام ليست بشر في الحقيقة وإنما هي شر في المجاز . وكذلك
كان قوله في جهنم . . . وكان يقول أن عذاب جهنم ليس بخير ولا شر في
الحقيقة لأن الخير هو النعمة وما للإنسان فيه من منفعة ، والشر هو
العيب والفساد ، وعذاب جهنم فليس بصلاح ولا فساد . وليس برحمة
ولا منفعة ولكنه عدل وحكمة ، وعند عباد بن سليمان أن الله لم يفعل
شرا بوجه من الوجوه ، ولم يقل أن عذاب جهنم شر في الحقيقة ولا في
المجاز وكذلك قوله في الاعراض والاستقام . وعند الجبائي الله لا يضر
أحدا في باب الدين ولكنه يضر أبدان الكفار بالعذاب في جهنم وبالآلام التي
يعاقبهم عليها . وأنكر ذلك المعتزلة إذ لا يجوز أن يضر الله أحدا في
الحقيقة كما لا يجوز أن يضر أحدا في الحقيقة ، مقالات ج ٢ ص ١٩٥ —
١٩٦ .

٢ — هل تغنى الجنة والنار ؟

ويرتبط هذا السؤال بدوام الاستحقاق والتخلد . فالجنة والنار هما مكان الثواب والعقاب وتنفيذ قانون الاستحقاق . فإذا كان الاستحقاق دائما فهل الجنة والنار كذلك ؟ إذا بقيتا شاركتا الله فى الخلود ولم يتفرد الله بصفة البقاء وإذا غنيتا لم يدم الاستحقاق ولم يخلد . القول بدوام الجنة والنار وأبديتهما انما يخضع للتفسير الحرفى للنصوص « خالدين فيها أبدا » . ولا يتحول الانسان من الجنة الى النار أو من النار الى الجنة الا بقانون الموازنة أو بالتوبة . وقد يكشف القسـل بدوام الجنة والنار عن صادية حيث ينعم المؤمنون الى الابد ريتعذب الكفار الى الابد دون ما تغيير أو امل . ومع أن الله قادر على افنائها الا انها باقيان لا يغبين . وقد يبدو ذلك متناقضا . فاذا كانت الجنة والنار مخلوقتين مانهما بالضرورة فانيتان . الخلق يتبعه الفناء ، والقدم يتبعه البقاء . ولا يوجد مخلوق يبقى أو قديم يفنى (٣١٥) . لذلك كان

(٣١٥) أجمع أهل الاسلام الا جهم أن نعيم أهل الجنة دائم لا انقطاع له ، وكذلك عذاب الكفار فى النار ، مقالات ج ٢ ص ١٤٨ — ١٤٩ ، مقالات ج ١ ص ٢١٠ ، الفرق ص ٣٤٨ ، لا فناء لأهل الجنة والنار بعد دخولهم فيها ، الكنبوى ج ٢ ص ٢٤٨ ، الكفار لا يخرجون منها أبدا والعصاة المؤمنون ما لهم الخروج بعد انقضاء المدة أو بالشفاعة ثم يدوم أهل الجنة فى الجنة وأهل النار فى النار ، الحصون ص ٨٨ ، عبد السلام ص ١٤٤ — ١٤٥ ، القول بالدوام ردا على الجهمية القائلين بفنائها وفناء أهلها ، الدخول مؤبد لا يخرج منها أحد « ما دامت السموات والارض » ، كناية عن المدة ، العقباوى ص ٦٥ — ٦٨ ، القول فى دوام نعيم أهل الجنة ودوام عذاب أهل النار . الجنة والنار مخلوقتان اليوم ولا تغنيان أبدا ، ذواتهما وما غبهما من أهلها ، الفقه ص ٨٨ ، الانصاف ص ٥١ ، ولا تموت الحور العين أبدا ولا يفنى أهلها ، النسفية ص ١١٧ ، أكلها دائم ، الذبالي ص ١١٧ ، الاسفراينى ص ١١٧ ، اثبات الجنة والنار ودوام النعيم والعذاب ، الفرق ص ١٧٦ ، ص ٣١٤ ، ص ٣٤٨ ، الفقه ص ١٨٤ ، الاصول ص ٢٣٨ ، ص ٣٣٥ ، مقالات ج ١ ص ٢٢٤ ، وعند أهل السنة ١١١ . قادر على افناء الجنة والنار ولكن الجنة والنار دائمان عن طريق

الاقرب للتنزيه حفاظا على صفة البقاء لله وحده أن تفتنى الجنة والنار .
وذلك أيضا ظاهر في النص الذي يقول بفناء كل شيء الا الله ، وبقياس
عرض الجنة والنار بالسماوات والارض وهما ذاتان . فقد ستم أهل
الجنة ولكن يفرح أهل النار ! ويمكن رفض التخليد بناء على حجج
طبيعية وليس فقط على حجج الهيبة . فما دامت القوة الجسمانية متناهية
فلا بد من فنائها . كما أن دوام الاحراق مع بقاء الحياء مستحيلا عقلا ،
فالاحراق يحيل الى رماد وينتهى الشيء المحروق . والنار تفتنى بالرمطوة
وبالتالى تنتهى الى عدم ، وتقل حرارتها كلما طال الزمان ، وتنفذ الطاقة
جزءا منها ، وبالتالي فمصرها الى النهاية والفناء (٣١٦) . وانقطاع حركات

الخبر ، الفرق ص ١٧٦ ، ليس للجنة والنار آخر ، ولا تزالان باقيتين :
وكذلك أهل الجنة في الجنة وأهل النار في النار . وليس لذلك آخر ، ولا
لمعلوماته ومقدراته غاية ولا نهاية ، مقالات ج ١ ص ٢٢٤ .

(٣١٦) يحتج جهنم بقول الله « واحصى كل شيء عددا » وايضا
« كل شيء هالك الا وجهه » الفصل ج ٤ ص ١٠٤ — ١٠٥ ، وهناك
حجتان نصيتان أخريان هما « أكلها دائم » ، « عرض السماوات والارض » ،
المواقف ص ١٧٦ ، عند جهنم الجنة والنار تفتن وتبديان ، ويفنى من
فيهما حتى لا يبقى الا الله وحده كما كان وحده ولا شيء معه ، مقالات ج ٢
ص ١٤٨ — ١٤٩ ، لا يجوز أن يخلد الله أهل الجنة في الجنة ، وأهل
النار في النار ، مقالات ج ٢ ص ٢١٠ ، الفرق ص ٣٤٨ ، الفصل ج ٤
ص ١٠٣ — ١٠٤ ، وعنده أيضا أن الجنة والنار لم يخلقها الله بعد ،
وانتها يفنن بعد خلقها ، فيدخل أهل الطاعة من الجنة بعد دخولها الى
الحزن بعد الفرح ، والغم بعد السرور ، والشقاء بعد الرخاء ، التنبيه
ص ٩٨ ، ص ١٣٧ ، الاصول ص ٩٨ ، ص ٣٣٣ ، الفرق ص ١٢٢ ،
الملل ج ١ ص ١٢٩ — ١٣٠ ، الفصل ج ٥ ص ٤٦ ، وعند جهنم لمقدورات
الله ومعلوماته غاية ونهاية والجنة والنار تفتنن ويفنى أهلها حتى يكون
الله ولا شيء معه ، مقالات ج ١ ص ٢٢٤ ! وتقول الإباضية ان العالَم
يفنى كله اذا أنفى الله أهل التكليف ، ولا يجوز الا ذلك لانه انما خلقه
لهم ، فاذا أنفاهم لم يكن لبقائه لهم معنى ، مقالات ج ١ ص ١٨٣ ، كما
تقول الجناحية بفناء الجنة والنار ، الفرق ص ٢٤٦ ، الفصل ج ٥ ص
٢٣ ، ويقول أيضا بفنائها أبو هاشم والقاضي عبد الجبار ، الطوالع ص
٢١٩ ، الطيعي ص ٦١ — ٦٢ ، المواقف ص ٣٧٨ — ٣٧٩ .

أهل الجنة والنار حل وسط بين البقاء والفناء . فالسكون الدائم يجتمع بينهما . وإذا ما أتى وقت الفناء وكان المؤمن قد تناول باحدى يديه كأسا وبالأخرى « مزة » ، وأتى وقت السكون فانه يبقى دائما على هيئة المصلوب ! والحقيقة أن ذلك يرتبط بالتوحيد قدر ارتباطه بالمعاد . فلأن مقدورات الله لها كل غاية ، وحد ونهاية تنتهى قدرته على الخلقية وبالتالي يسكن أهل الجنة فيها ، وهو ما يضرير التوحيد واطلاقية الصفات . كما انه لا يحل مشكلة مشاركة الجنة والنار في صفة البقاء لانها يظلان باقيين وان كانا ساكنين . فهذا الحل الوسط لا يرضى متطلبات التوحيد في الصفات وفي المعاد(٣١٧) .

(٣١٧) قال أبو الهذيل بانقطاع حركات أهل الجنة والنار ، وانهم يسكنون سكونا دائما ، مقالات ج ٢ ص ١٤٨ — ١٤٩ ، مقالات ج ١ ص ١٢٤ ، ص ٢١٠ ، الفرق ص ٣٤٨ ، الفصل ج ٤ ص ١٠٣ — ١٠٤ ، الاصول ص ٣٣٥ ، ص ٣٣٨ ، وقد شنعوا عليه بأنه يلزم اذا كان ولي الله في الجنة قد تناول باحدى يديه الكأس وبالأخرى بعض التحف ثم حضر وقت السكون الدائم ان يبقى ولي الله أبدا على هيئة المصلوب ، الفرق ص ١٢٢ — ١٢٤ ، الفصل ج ٥ ص ٣٤ ، الملل ج ١ ص ٧٦ — ٧٧ ، المعالم ص ١٣٤ — ١٣٥ ، الانتصار ص ١١ — ١٤ ، ص ١٩ — ٢٤ ، ص ٧٠ — ٧٢ ، ص ١٦٨ ، المواقف ص ٤١٥ ، وعند أبي الهذيل أن لمعلومات الله كل وجميع ، ولما يقدر عليه كل وجميع ، وان أهل الجنة تنقطع حركاتهم ويسكنون سكونا دائما ، وقال بفناء مقدورات الله حتى لا يكون بعدها قادرا ، مقالات ج ٢ ص ١٥٨ ، عند أبي الهذيل علم الله له غاية ونهاية لا يتجاوزها ان الكل يوجب الحصر والنهاية ، الانتصار ص ١٢٣ — ١٢٥ ، خالقية الله قد انتهت الى حد لا يقدر أن يخلق شيئا آخر ، اعتقادات ص ٤١ ، قدرته تنتهى الى حال تفضى بمقدورات فيها ، ولا يقدر بعدها على شيء ولا يملك حينئذ لاحد على ضر ولا نفع ، أهل الجنة في تلك الحال يبقون في سكون دائم ، الفرق ص ٣٣٤ — ٣٣٥ ، فناء مقدوراته ولا يكون بعدها قادرا على شيء . نعيم أهل الجنة وعذاب أهل النار يفنيان ويبقى أهل الجنة وأهل النار خالدين ، لا يقدر على شيء ، لا يقدر على احياء ميت ولا على اماتة حي ، ولا على تحريك ساكن ولا على تسكين متحرك ولا على احداث شيء ولا على افناء شيء ، الفرق ص ١٢٢ ، الاصول ص ٩٤ .

٣ — الخلود في الارض .

ظهرت دعاوى التجسيم والتشبيه والتنزيه ليس فقط في الاعتقالات بل في السمعيات ، وليس فقط في التوحيد بل في أمور المعاد . فالتجسيم في التوحيد تجسيم في المعاد ، والتشبيه في التوحيد تشبيه في المعاد ، والتنزيه في التوحيد تنزيه أيضا في المعاد (٣١٨) . والحقيقة أن أمور المعاد كلها خطأ في تفسير النصوص وتحويل الصور الفنية الى وقائع حادثة . فأهمور المعاد لا تشير الى وقائع مادية وحوادث فعلية وعوالم موجودة بالفعل في مكان ما يعيشها الانسان في زمان ما بل هي بواعث سلوكية ودوافع للفعل للتأثير على السلوك ، والحث على الطاعة ترغيبا تارة ، وترهيبا تارة أخرى . وليس المقصود بالدوافع الثواب على الحسنة والعقاب على السيئة . فالأفعال الصالحة لا تحتاج الى ثواب وعقاب . ويمكن ممارسة الحياة الخلقية بلا جزاء ، ثوابا كان أم عقابا . البس حسن الأفعال في ذاته مدعاة للانسان بها وقبح الأفعال لذاته مدعاة لتجنبها ؟ وهل ينتج أسلوب الترغيب والترهيب فتحسن الأفعال في الدنيا أم أنه قد ينتج عند البعض . ولا ينتج عند البعض الآخر ؟ هل المعاد باعث نفسى على صلاح العالم تخويفا للظالمين أم أنه يتوود برد فعل وهو تعويض المظلومين ؟ قد ينجح الترغيب عند الفقراء تعويضاً عما هم عليه من فقر ، ولكن قد لا ينجح الترغيب عند الأغنياء فالحاضر لديهم أولى من المستقبل . قد لا ينجح مع الظالمين والطفة والمستغلين الا الثورة عليهم بالفعل واسترداد حقوق الفقراء منهم وحصول الناس على حرياتهم المسلوقة . حتى لو تصدق الأغنياء قبل الدار الأخرى مكافأة لهم أم لعقابهم على فائض أموالهم ؟ وهل أعمال الخير هي الصدقة وإطعام

(٣١٨) الأشعري يشبه الآخريات والمعتزلة يأخذونها على عمومها ،
الإبانة ص ٧ .

المساكين وبناء المساجد والزوايا والتكايا أم إعادة توزيع الثروة؟ (٣١٩)

ان أمور المعاد في نهاية الامر ما هى الا تعبير عن عالم بالتبنى عندهما يعجز الانسان عن عيشه بالفعل في عالم يحكمه القانون ويسوده العدل . لذلك تظهر باستمرار في فترات الاضطهاد وفي لحظات العجز وحين يسود الظلم ويعم القهر كتعويض عن عالم مثالى يأخذ فيه الانسان حقه ، ويرفع الظلم عنه . امور المعاد في أحسن الاحوال تصوير فنى يقوم به الخيال تعويضا عن حرمان في الخبز أو الحرية ، في الثقوت أو الكرامة ، في الرزق أو الحق في عالم يحكمه القانون ويتحقق فيه العدل . وهى تعادل في علم أصول الدين المدن الفاضلة في علوم

(٣١٩) وقد لاحظ الشيخ حسين الجسر هذا التعويض بقوله « ثم ان السلطان العادل الحكيم الرحيم اذا كان له جمع من الرعية وكان بعضهم اقوياء وبعضهم ضعفاء كان من حكمته وعدله ورحمته أن ينتصر للظلوم الضعيف من الظالم القوى ، والله سلطان حكيم عادل في حكمته وعدله ورحمته أن ينتصف لعبيده المظلومين من عبده الظالمين . وهذا الانتصاف لم يحصل في هذه الدار لاننا نرى المظلوم قد يبقى فيها مهانا في غاية الذل والقهر ، مسلوب المال مفضوح العرض ، والظالم يبقى في غاية العزة والقدرة فلا بد من دار أخرى يظهر منها هذا العدل وهذا الانتصاف ، الحصون ص ٩٧ ، وأيضا « من حكمة السلطان الحكيم الرحيم » أن يبعث نفوس رعيته للعطف على الفقراء ليعينوهم بشيء من الاموال على مصالح معاشهم . واللائق بالاغنياء أن تكون تلك الاعانة منهم على وجه الرغبة وانشرح الصدر ، وبذلك يصلح حال الفقراء ، ويندفع عنهم الشقاء ، ويفارقهم الفساد في الجملة . وحيث أن النفوس مفطورة على حب المال ولا تسمح بصرف شيء منه الا اذا وجدت عوضا هو خير منه فكان من حكمة الله أن يحيل دار غير هذه الدار يكافئ فيها بالخير المتصدقين على الفقراء والمساكين ويجازى مانعى الصدقات والزكوات بها يستحقون . فاذا علم الاغنياء بوجود دار أخرى ، وانهم يكافؤون فيها على الصدقة بعشر أمثالها فحينئذ ينفقون على الفقراء والمساكين برغبة وانشرح صدر لما يرجونه من نوال الاجور بل يرغبون أيضا في الصدقات الجارية التي لا تنقطع فيرصدون الاوقات الجسمية وبشيدون للصلوات والاذكار واطعام المساجد والزوايا والتكايا العظيمة ، فينتج عن ذلك من الخيرات ما لا يدخل تحت الحصر ، وكل ذلك عن الرغبة في نعيم الدار الآخرة ، والنجاة من عذابها ، ولولا ذلك لما كان من تلك المآثر الخيرية الا القليل ، الحصون ص ٩٦ — ٩٧ .

الحكمة . تنشأ أمور المعاد اذن نشأة سياسية اجتماعية اقتصادية (٣٢٠) .

وبطبيعة الحال أن ينشأ رد فعل على التصور الثنائى وأن ينشأ تصور بديل هو التصور الواحدى للعالم . فهناك دنيا واحدة وآخرة واحدة هى نفسها الدنيا . فالجنة والنار هما النعيم والعذاب فى هذه الدنيا وليس فى عالم آخر يحشر فيه الانسان بعد الموت . الدنيا هى الارض ، والعالم الآخر هو الارض . الجنة ما يصيب الانسان من خير فى الدنيا ، والنار ما يصيب الانسان من شر فيها . وهو ما قاله الفلاسفة أيضا عن النعيم الروحى والعذاب الروحى فى هذا العالم وانكار النعيم البدنى والعذاب البدنى فى عالم آخر . ولا يهم ماذا تعنى الدنيا هل هى

(٣٢٠) وقد لاحظ أيضا الشيخ حسين الجبر هذه النشأة السياسية لأمور المعاد بقوله « ان الاهواء والشهوات وحب الذات لا يقاومها مجرد القوانين التى يقيمها العلم السياسى . فلا بد من وازع آخر يزع النفوس من المضار ، ومرجح يرجح اتباع غريق الخير وهجران سبيل الشر وهو الايمان بالمعاد والمكافأة على الاعمال ان خيرا فخير وان شرا فشر . والا فليتأمل العاقل فى الانسان اذا كان يعتقد أنه مثل نبات الارض ينبت ثم يزول لا الى رجعة وليس له حظ من وجوده الا لذاته الحيوانية التى ينالها مدة حياته . فمهما سن له العلم السياسى من الضوابط لمعرفة حاله وما عليه فاذا قدر على قتل بسواه واخذ ماله الذى يبلغ الملايين بدون أن يطلع عليه احد من الناس وهتك اشرف عرض وبلوغ لذة بدون اطلاع احد فهل يظن ان تلك القوانين التى سنها له العلم السياسى تردده عن ارتكاب ذلك ؟ لا يقول بذلك الا مكابر . ومن المعلوم أن الانسان مفطور على حب ذاته . فمن يدرى به حق الدراية لا يأمن له فى شىء الا اذا وجدته مرتبطا بالدين . وانا نرى أن بعض الامم تعتقد المعاد ويظهر فيها من بعض أفرادها ما يظهر من الفساد فكيف يكون حالها لو نسخ هذا الاعتقاد منها ؟ فبلا شك أن فسادها يصير عظيما . على أننا نرى الامم التى انتشرت فيها العلم الدنيوى لاسيما السياسى فى هذا الزمان لا تزال آخذة فى سبيل الشرور . بل كلما ازداد ذلك العلم بينها ازدادت شرورها وفشا بينها الزنا الذى يضيع الانساب ، ويحل عقد التناحر وقتل النفوس والانتحار ، وازالة العقل بالمسكرات والاحتيال بفنونها وصنائعها على سلب الاموال والغش والخديعة وكثير من الاخلاق المخلة بنظام الهيئة الاجتماعية . وما ذلك الا لان علوها التى برعت فيها ليست فى اعتقاد المعاد نصيب » ، الحصون ص ٩٨ ، ويقول أيضا « ... لابد من دار أخرى يحصل فيها ارتباط الخير والثواب والشر بالعقاب ... » الحصون ص ٩٥ — ٩٦ .

الهواء والجو أم هي كل ما خلقه الله من الجواهر والاعراض بل تكفى
أنها دار عمل وحياة وبقاء . ان واقع النعيم والعذاب في الدنيا لا يمكن
إنكاره سواء كان ذلك امتحانا للانسان وابتلاء له ليزداد ايمانه وشكره
أو كان ثوابا وعقابا على أفعاله دون انتظار اذ أن نتائج الفعل قد
تظهر في الحال أو في المال ، في حياة الانسان أو بعد مماته كما هو الحال
في السنن والآثار (٣٢١) . ويؤكد ذلك عدد كبير من الاغانى الشعبية
والامثال العامية عن أن الجنة هي حضور الحبيب والانس به ، والنار
غياب الحبيب وعذاب الفراق (٣٢٢) . وقد يجعل هذا التصور الناس
أكثر حرصا على العمل في الدنيا والتمسك بها بدلا من الرضا وانتظار

(٣٢١) اختلفت المعتزلة في الثواب في الدنيا على مقالتين : (أ) عند
النظام لا يكون الثواب الا في الآخرة وأن ما يفعله الله بالمؤمنين في الدنيا
من المحبة والولاية ليس بثواب لانه انما يفعله بهم ليزدادوا ايمانا وليمتحنهم
بالشكر عليه (ب) وعند سائر المعتزلة الثواب قد يكون في الدنيا وأن ما
يفعله الله من الولاية والرضا على المؤمنين فهو ثواب ، مقالات ج ١
ص ٣٠٢ — ٣٠٣ ، واختلفوا في الدنيا ما هي : (١) فعند زهير الاثرى هي
الهواء والجو (ب) وعند آخرين هي واقع على كل ما خلقه الله من الجواهر
والاعراض قبل مجيء الآخرة ، مقالات ج ١ ص ١١٧ .

(٣٢٢) عند المعبرية (الخطابية) الجنة ما يصيب الناس من الخير
والنعمة والعافية ، والنار ما يصيب الناس خلاف ذلك ، مقالات ج ١
ص ٧٧ ، الجنة ما يصيب الناس من خير وعافية والشر ما يصيبهم من
شر وفسق وبلية ، الفرق ص ٢٤٨ ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ ، وكل ما ذكر
الله في كتابه من جنة ونار وحساب وميزان وعذاب ونعيم فانها هو في
الحياة الدنيا فقط من الابدان الصحيحة والالوان الحسنة والطعوم اللذيذة
والروائح الطيبة والاشياء المبهجة التي تنعم بها النفوس ، والعذاب هو
الامراض والآلام والانصاب وما تتأذى به النفوس ، وهذا هو الثواب
والعقاب على الاعمال ، كما كفر أبو منصور العجلي بالجنة والنار مقالات
ج ١ ص ٧٤ ، وتأول أصحابه الجنة على أنها نعيم الدنيا والنار على
أنها مساوىء الدنيا ، واستحلوا خنق مخالفينهم ، الجنة نعيم الدنيا والنار
آلامها ، المواقف ص ٤٣٠ ، وكفرت الجناحية بالقيامة والجنة والنار ،
مقالات ج ١ ص ٦٧ الفرق ص ٢٤٦ ، ص ٢٥٥ ، كما أبطلت الباطنية
القول بالمعاد والعقاب فالجنة نعيم الدنيا والعذاب هو اشتغال أصحاب
الشرائع بالصلاة والصيام والحج والجهاد ، الفرق ص ٣٩٣ ، وأبطلت
المعاد والنشور ، الفرق ص ٢٩٦ .

تعويضها في زمن آخر وفي مكان آخر . وقد يظهر تصور الخلود في الدنيا في عقيدة التناسخ وانتقال الروح المنعمة الى جسد منعم والروح المعذبة الى جسد معذب بالامراض والاسقام والشيخوخة أو الى جسم حيوان (٣٢٣) . وقد تتشخص الجنة والنار في رجلين الاول تجب ، والاته والثاني تجب بمعاداته مما يدل على ارتباط أمور المعاد بالظروف النفسية والاجتماعية والسياسية لمجتمع الاضطهاد (٣٢٤) . وفي هذه الحالة لا تغنى الدنيا كما قد تغنى الآخرة ، وكأنه عندما تضعف الدنيا تخلد وتغنى الآخرة كما هو الحال في التجسيم وعندما تنال الدنيا تغنى وتبقى الآخرة كما هو الحال في التنزيه أو كأن خلود الدنيا وفناء الآخرة تعريض ينشأ عن شال الفقد والعجز في الدنيا باثبات خلودها وفناء الآخرة (٣٢٥) .

وقد تتعدد الديار ، دنيا وآخرة لتجمع بين التصورين الثنائي والواحدى لعلاقة الدنيا بالآخرة . فقد تكون الديار خمسا ، داران للثواب ، والثالثة للعقاب ، والرابعة للابتداء ، والخامسة للابتلاء بعد اختبارهم في الدار

(٣٢٣) قالت المعبرية أيضا بالتناسخ ، وأنهم لا يموتون ولكنهم يرفعون بأبدانهم الى الملكوت وتوضع للناس اجساد شبيهة بأجسادهم ، مقالات ج ١ ص ٧٧ ، وقالت القرامطة والديلم (الرافضة) بالتناسخ كذلك وحلول الناسوت في اللاهوت ، التنبيه ص ٢١ ، وعندهم لا جنة ولا بعث ولا نشوء . من مات بلى جسده ولحق روحه بالنور الذي تولد منه حتى يرجع كما كان ، التنبيه ص ٢٠ — ٢١ ، كما قالت الجارودية أيضا بالتناسخ وانتقال الروح من جسد انسان ردى الى جسد انسان مؤلم مريض فتعذب فيه مدة مما عمل من الشرور والفساد ثم تنتقل الى جسد انسان متنعم فيه طوال ما بقيت في الجسد الاول . وهذا هو الكون فيكون معذبا أو مقيدا أو جسد هرم أو مريض أو مستقم أو يكون منعم في جسد شاب حسن متلذذ ، التنبيه ص ٢٣ .

(٣٢٤) عند أبى منصور العجلي الجنة رجل أمرنا بهوالاته وهو امام الوقت ، والنار رجل أمرنا بمعاداته وهو خصم الامام ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ .

(٣٢٥) عند عبد الله بن معاوية ذى الجناحين ، وعند المعبرية الخطابية ، الدنيا لا تغنى ، مقالات ج ١ ص ٦٧ ، ص ٧ ، الفرق ص ٢٤٨ ، الملل ج ٢ ص ١٢٥ .

الاولى . ولا يزال التكوين والتكرير ، الاختبار والتكليف فى الدنيا حتى يمتلئ مكبال الخير ومكبال الشر . فاذا امتلأ الاول اصبح العمل كله طاعة والمطيع خيرا خالصا فينتقل الى الجنة وكأنه لم يلبث طرفة عين . ومطل الغنى فى الحياة وحبها لها ظلم له . واذا امتلأ مكبال الشر صار العمل كله معصية والعاصى شرا محضا فينتقل الى النار وكأنه لم يلبث طرفة عين (٣٢٦) . وقد يعبر عن رسالة الانسان فى الحياة فنيا بالصمرة فتنشأ أمور المعاد ، فتكون الدنيا دار عمل ، والآخرة دار جزاء . وتتحوّل رسالة الانسان فى الحياة ليحققها . فمن حقق رسالته ارتفع الى اعلى عليين ، فى مكانة افضل من الذين استمروا فى النعيم الدائم لانهم حصلوا على جزائهم بجهدهم لا بخلقهم . واذا لم يحققوا الرسالة هبطوا اسفل سافلين ، تسلب منهم الرسالة ويتحولون الى اقل مرتبة فى الوجود ، وهى مرتبة غياب الوعى وحياة الشعور . ثم تعطى لهم فرصة ثانية للاختبار والتكليف . وهكذا تستمر الحياة ، تكليف برسالة ، ونجاح او فشل فى التحقيق ، لا نهاية ولا يأس ، بل عملية مستمرة لمزيد من الارتفاع للبعض ومزيد من الانخفاض للبعض الآخر حتى يظهر التقابل بين الملاك والحيوان ، بين النعيم المطلق والعذاب المطلق ، بين حياة الوعى وحياة اللاوعى ، بين اليقظة والموت (٣٢٧) .

(٣٢٦) عند احمد بن حبيب الديار خمس : داران للثواب والثالثة للعقاب والرابعة للابتداء والخامسة للابتلاء . دار الابتداء هى التى كلف الخلق فيها بعد ان اختبروا فى الاولى . وهذا التكوين والتكرير لا يزال فى الدنيا حتى يمتلأ المكبالان ، مكبال الخير ومكبال الشر . فاذا امتلأ مكبال الخير صار العمل كله طاعة والمطيع خيرا خالصا فينتقل الى الجنة ، ولم يلبث طرفة عين ، فان مطل الغنى ظلها . واذا امتلأ مكبال الشر صار العمل كله معصية والعاصى شرا محضا فينتقل الى النار ، ولم يلبث طرفة عين ، المل ج ١ ص ٩٤ .

(٣٢٧) عند احمد بن بانوش خلق الله الخلق دفعة واحدة . خلق اولاً الاجزاء المقدرة التى كل واحد منها لا يتجزأ . وتلك الاجزاء احياء عاقلة سوى الله بينهم فى جميع أمورهم اذ لم يستحق الواحد منهم تفضيلاً على غيره ولا كان من احد منهم جنائياً يؤخر لاجلها عن غيره .

صحيح أن المعاد يكشف عن هم المستقبل لدى كل انسان -لدى الانسانية جمعاء ، خوفا منه أو ثقة فيه . ويخطط كل كائن حي للمستقبل . بما في ذلك الطير والحشرات من أجل تخزين الطعام ومقس البيض . وان عبادة الاسلاف وأرواح الموتى والتطلع الى المستقبل من أجل التعرف عليه والاعداد له قد جعل من المعاد أساس الحضارة وأنه لولاه لانهارت الامم وقصر نظر الانسان . أمور المعاد هي الدراسات المستقبلية بلغة العصر ، والكشف عن نتائج المستقبل ابتداء من حسابات الحاضر (٣٢٨) .

==
ثم انه خيرهم بين أن يمتحنهم بعد اسباغ النعمة عليهم بالطاعات ليستحقوا بها الثواب عليها لان منزلة الاستحقاق أشرف من منزلة التفضيل أو بين أن يتركهم في تلك الدار تفضلا عليهم بها فأخار بعضهم المحنة وأباها بعضهم . فمن أباها تركها في الدار الاولى على حاله فيها . ومن اختار الامتحان امتحنه في الدنيا . ولما امتحن الذين اختاروا الامتحان عصاه بعضهم اطاعه بعضهم . فمن اطاعه رفعه الى رتبة أعلى من المنزلة التي خلق عليها ثم كررهم في الأشخاص والثواب الى أن صار منهم أناسا وآخرون بهائم أو سباعا بذنوبهم . ومن صار منهم الى البهيمة ارتفع عنه التكليف ولا تزال البهائم تردد في الصور القبيحة وتلقى المكاره من الذبح والتسخير الى أن تستوفي ما تستحق من العقاب بذنوبها ثم تعاد الى الحالة الاولى ثم يخيرهم الله تخيرا ثانيا في الامتحان فان اختاروه أعاد تكليفهم ، وان امتنعوا منه تركوا على حالهم غير مكلفين . ومن المكلفين من يعمل من الطاعات حتى يستحق أن يكون نبيا ثم ملكا فيفعل الله ذلك به ، ، الفرق ص ٢٧٥ — ٢٧٦ ، وعند القحطى لم يعرض الله عليهم في أول الامر التكليف بل هم سألوه الرفع عن درجاتهم والتفاضل بينهم فأخبرهم بأنهم لا يتصفون بذلك الا بعد التكليف والامتحان وأنهم ان كلفوا فعصوا استحقوا العقاب فأبوا الامتحان ، الفرق ص ٢٧٦ .

(٣٢٨) لو لم يحصل للانسان معاد لكان احسن من جميع الحيوانات في المنزلة والشرف . فمضار الانسان في الدنيا أكثر من مضار جميع الحيوانات . فان سائر الحيوانات قبل وقوعها في الآلام تكون فارغة البال لأن ليس لديها فكر . أما الانسان فله أنواع من الخوف ... الانسان خلق للأخرة لا للدنيا ، الحصون ص ٧ — ٩ ، وبالظن ان تلك الامم لولا بقية اعتقاد والمعاد قائمة بينها لوجدناها قد هوت للدمار

ولذلك احتوى كثير من النصوص على صور فنية لتصوير المعاد لبس الغرض منها اصدار أحكام واتع بل أحكام قيمة . ليس المطلوب منها إيجاد تطابق معانيها مع وقائع مادية بل كشف هذه المعاني عن جوهر التجربة الانسانية في المستقبل . لا يحيل النص اذن الى وقائع مادية بل يكشف عن وقائع شعورية تعبر عن بنية الوجود الانبساطى . ان قسمة الحياة الى دنيا وآخرة ، الى دنى ودنىوى لتعبر عن تصور ثنائى للحياة يكشف عن تخلف وكبت وحرمان وتعويض وعجز واستكانة وخور . ولا تعنى الآثار المترتبة على الفعل التصوير الفنى لهذه الآثار من جنة أو نار . فالجنة هى الفائدة المترتبة على النظر ، والنار هى الضرر الناتج عن غياب النظر كما هو الحال فى تأويل الفلاسفة . الجنة هى آثار الفعل الحميد فى الدنيا والنار هى آثار الفعل القبيح فيها . أمور المعاد اذن هى أولا خطأ فى التفسير وتحويل الصور الفنية الى وقائع مادية . يعنى ثانيا خطأ فى الاتجاه وتحويل هذا العالم الى عالم آخر مما يكشف عن موقف مغترب منحرف ، معوج منعرج فى الحياة . وهى ثالثا خطأ فى القصد . فليس المقصود منها الحساب الكمى فى النهاية بل توجيه السلوك والتأثير فيه منذ البداية . وكلما عمقت ثقافة الانسان وقوى وعيه وقلت غريته عن العالم فانه لا يكون فى حاجة الى خلق مثل هذه العوالم الوهمية ، وأصبح قادرا على التفرقة بين عالم التمنى وعالم الواقع . وفى المواقف الثورية تغير المجتمعات خالها بالفعل ، وتفرق بين النية والعمل ، بين القصد والفعل ، بين البداية والنهاية .

ان الخلود رغبة انسانية خالصة ، وتعبر عن طموح الانسان لتجاوز فئاته وحدوثة . فهى رغبة على الدوام لتجاوز الزمان وطموح فى البقاء

تنمى من لوح الوجود ، الحصون ص ٩٨ — ٩٩ . أنظر بحثنا « علم المستقبليات (عالم الغد بين الامس واليوم) » فى دراسات فلسفية ص ٥٥١ — ٥٩٩ ، الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٨ .

لنجاوز الفناء . ليس في الخلود فترة انتظار من لحظة الموت الى لحظة قرار الخلود بل الخلود متصل لا انتظار فيه عندما يؤثر الانسان في حياته ، ويستمر اثره بعد مماته . الخلود واقع وليس تمنيا ، حاضر وليس مستقبلا ، يكتسب ولا يوهب . وبالخلود يستمر فعل الانسان ، ويظل الانسان فاعلا مؤثرا من خلال جهده واثره طالما هو دائما فعال . يتم الخلود في هذا العالم من خلال الاثر الذي يتركه الانسان في شعور الآخرين وفي واقعهم . لا يحدث الخلود في عالم آخر بل في هذا العالم وفي حياة الناس عندما يتحول سلوك الانسان الى قدوة ، وحياته الى نموذج . ليس الخلود ميزة فردية يستأثر بها انسان دون آخر بصادية يفرح صاحبها بنعيمه المقيم وبعذاب الآخرين . بل هي فردية بمعنى أنها مشروطة بجهد الفرد في البداية ثم تحيل الانسان كجزء من الحضارة والتاريخ في النهاية . ومع ذلك فالخلود فردي قد يحدث لفرد دون فرد لانه كسب . وبالتالي ليس كل البشر خالدين . الخلود فقط لمن حول حياته الزمانية الى حياة ابدية . ليست درجات الخلود خارج هذا العالم في مراتب اجتماعية ومكاسب مادية ومنازل ودور من ادوار وقصور او زمان يقصر او يطول بل درجات الخلود في هذا العالم طبقا للاثر الذي يحدثه فعل الانسان في حياته على الآخرين . قد تحدث أخطاء في عملية التخليد نتيجة للاجتهاد ، خطأ أم صوابا ، ونتيجة لضعف الباعث أو شدته أو شوب القصد وطهارته أو غموض الهدف ووضوحه . تلك هي بنىة الجهد الانساني الحر كدليل على حرية الانسان واختياره الحر . وقد تحدث مظاهر نكوص في عملية التخليد عندما تضعف الروح أو يتفتت الاثر أو عندما يحدث أثر مضاد . ولكن هذه هي حياة الخلود ، حياة تسرى عليها قوانين الحياة ، النشوء والنماء ، الانكماش والضمور ، الخلود في النهاية للحضارة والتاريخ ، وللشعب صاحب الحضارة وصانع التاريخ . الخلود عملية يساهم فيها كل الافراد ، كل يكمل الآخر حتى يخذ الذهن البشرى الخالق المبدع وهو ما سماه الحكماء خلود العقل الفعال . ولكنه هذه المرة عقل الامة أفرادا وجماعات ، حال في التاريخ وليس بغارقا للعالم . وان الخلود الفردي ليجد كماله في خلود الجماعة في الحضارة والتاريخ .

فهرس الموضوعات

الباب الرابع

التاريخ العام

الفصل التاسع

تطور الوحي (النبوة)

الموضوع	الصفحة
اولا : مكانها ، وموضوعاتها ، ومعناها	٥
١ — مكانها في العلم	٦
٢ — موضوعاتها ومحاورها	١٧
٣ — معناها وحقيقتها	٢١
ثانيا : وجوبها ، واستحالاتها ، وامكانها	٢٧
١ — هل النبوة واجبة ؟	٢٨
٢ — هل النبوة مستحيلة ؟	٣٨
(ا) الاستحالة المبدئية	٣٩
(ب) الاستحالة العقلية	٤٢
(ج) الاستحالة العملية	٥١
٣ — النبوة ممكنة	٥٧
ثالثا : هل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟	٦٤
١ — معناها وشروطها ودلالاتها	٦٤
(ا) معناها	٦٤
(ب) شروطها	٦٨
(ج) دلالاتها	٧٠

الموضوع	الصفحة
٢ — استحالة المعجزة	٧٥
٣ — هل هناك فرق بين المعجزة والكرامة والسحر ؟	٩٠
(أ) المعجزة والكرامة	٩٠
(ب) المعجزة والسحر	٩٩
رابعاً : تطور النبوة	١٠٤
١ — هل يستحيل النسخ/بين المراحل ؟	١٠٦
٢ — جواز النسخ بين المراحل	١١٥
٣ — النسخ في آخر مرحلة	١٢٨
خامساً : اكتمال النبوة	١٤٠
١ — هل الامانة استمرار للنبوة ؟	١٤٣
٢ — هل الرؤية والحكمة استمرار للنبوة ؟	١٥٠
٣ — حفظ الوحي وبقاء الشريعة	١٥٣
سادساً : وقوع النبوة	١٥٥
١ — أخبار الانبياء السابقين	١٥٦
٢ — أحوال النبي قبل البعثة	١٥٧
٣ — هل له معجزات بالمعنى القديم ؟	١٦١
(أ) استحالة نقل المعجزة بالآحاد أو بالتواتر	١٦٢
(ب) تصنيف المعجزات	١٦٦
سابعاً : اعجاز القرآن	١٨٢
١ — التحدى والمعارضة	١٨٤
٢ — أوجه الاعجاز	١٨٩
(أ) هل الاعجاز فى النظم والبلاغة ؟	١٨٩

الصفحة	الموضوع
١٩٦	(ب) هل الاعجاز في الاخبار بالغيب ؟
٢٠١	(د) الاعجاز التشريعى
٢٠٤	ثامنا : الشخص ام الرسالة ؟
٢٠٥	١ — النبوة كشخص ؟
٢٠٥	(١) الاسراء والمعراج
٢١١	(ب) عصمة الانبياء
٢٢١	(د) تفضيل الانبياء
٢٢٩	(د) سيرة النبي
٢٣٢	٢ — النبوة كرسالة
٢٣٧	تاسعا : تواتر الرسالة
٢٤٠	١ — شروط التواتر
٢٤٨	٢ — تطبيق شروط التواتر على الكتب المقدسة
٢٥٤	عاشرا : مضمون الرسالة
٢٥٦	١ — الموضوعات النظرية (الغيبية)
	(١) الله ، والقضاء والقدر ، والرسول ، والكتب ،
٢٥٦	واليوم الآخر
٢٥٨	(ب) هل الملائكة موضوع للنبوة ؟
٢٧٨	٢ — الموضوع العملى
٢٨٠	(١) الادلة الاربعية
٢٩٤	(ب) تحليل الخطاب
٣١٥	(د) تحقيق الرسالة

الفصل العاشر

مستقبل الإنسانية (المعاد)

الصفحة	الموضوع
٣٢١	أولا : وضع المشكلة
٣٢١	١ — هل هو أصل مستقل ؟
٣٢٧	٢ — أفعال الاستحقاق
٣٤٥	ثانيا : قانون الاستحقاق
٣٤٦	١ — هل يمكن نفي الاستحقاق ؟
٣٥٦	٢ — اثبات الاستحقاق
٣٦٢	ثالثا : دوام الاستحقاق
٣٦٤	١ — دوام الاستحقاق وشرطه
٣٦٩	٢ — هل ينقطع الاستحقاق ؟
٣٨١	٣ — متى يستط الاستحقاق ؟
٣٨٣	(أ) الموازنة (الاحباط والتفكير)
٣٨٩	(ب) التوبة
٣٩٧	رابعا : شمول الاستحقاق
٣٩٧	١ — الموافاة (الولاية والعداوة)
٤٠٤	٢ — البشارة
٤٠٨	٢ — الشفاعة
٤٢٣	خامسا : الموت
٤٢٦	١ — الانتقال من الحياة الى الموت
٤٣٢	٢ — أحكام الاموات

الصفحة

الموضوع

٤٣٦

٣ — هل هناك ملك للموت ؟

٤٤٠

سادسا : حياة القبر.

٤٤١

١ — هل تعود الروح ؟

٤٤٥

٢ — أين مستقر الارواح ؟

٤٤٩

٣ — هل هناك سؤال للملكين ؟

٤٦٥

٤ — هل يوجد عذاب في القبر ؟

٤٧٩

سابعاً : المعاد

٤٨٠

١ — رجعة الاموات

٤٨٧

٢ — المعاد الجسماني

٥٠٢

٣ — البعث

٥٠٩

٤ — المعاد الروحاني

٥٠٩

(أ) ماذا تعنى الروح ؟

٥١٦

(ب) هل الروح متميز عن البدن ؟

٥١٩

(ج) هل تفنى الروح بفناء البدن ؟

٥٢٨

ثالثاً : علامات الساعة

٥٢٩

١ — الصراع بين الخير والشر

٥٢٩

(أ) ظهور المسيح الدجال

٥٣٣

(ب) نزول المسيح عيسى بن مريم

٥٣٧

(ج) حرب يأجوج ومأجوج

٥٤٢

(د) خروج الدابة

٥٤٦

٢ — خرق قوانين الطبيعة

٥٤٨

٣ — انتهاء التكليف

الموضوع	الصفحة
تاسعا : اليوم الآخر	٥٥١
١ — الموقف ، والحوض ، والتصاص	٥٥٢
٢ — الحساب ، والميزان ، والحفظة ، والكتابة ،	
وانطاق الجوارح	٥٦٠
٣ — العرش ، والكرسى ، والقلم ، واللوح	٥٧٤
٤ — الصراط	٥٨٧
عاشرا : الجنة والنار	٥٨٤
١ — أوصاف الجنة والنار	٥٨٥
٢ — هل تفنى الجنة والنار ؟	٥٩٦
٣ — الخلود فى الارض	٥٩٩
مهرس الموضوعات	٦٠٩

رقم الايداع بدار الكتب
٨٨/١٦٢٠
١٧٧ - ١٣٣ - ٧٠ - ٥
دار النور للطباعة

« التراث والتجديد » في جبهته الأولى « موقفنا من التراث القديم » هو مشروع جيلنا في مطلع القرن الخامس عشر ، وفي نهاية السبعة قرون الثانية في تاريخ الحضارة الإسلامية ، يضع شروط النهضة بعد أن وصف ابن خلدون نشأة الحضارة وتطورها وانهارها في الحقبة قرون الأولى . يقلل الإصلاح الديني من عمره بعد كبوته ، ويحوله إلى نهضة شاملة ، يعيد بناء العلوم القديمة التي تكونت في فترة الانتصار ، وتوقفت بنهاية الفترة الأولى ، وينقلها إلى فترة الهزيمة حتى يتطابق « الروح » مع اللحظة التاريخية التي نمر بها .

« من العقيدة إلى الثورة » هي المحاولة الأولى منذ المغنى في أبواب التوحيد والعدل للقاضى عبد الجبار ، و « رسالة التوحيد » للإمام محمد عبده ، و « تجديد التفكير الديني في الإسلام » للفيلسوف محمد اقبال ، لإعادة بناء علم أصول الدين القديم بناء على الظروف الحالية للمجتمع الإسلامى كأيدولوجية ثورية للشعوب الإسلامية تجعلها قادرة على مواجهة التحديات الرئيسية للعصر : الاحتلال ، والقهر ، والفقر ، والتجزئة ، والتخلف ، والتغريب ، والفتور ، وحتى يتحول التوحيد من مجرد شهادة لفظية وإيمان قلبى إلى شهادة عملية على العصر تفجر الطاقات ، وتساعد على التغير الاجتماعى .

« النسبة - المعاد » هو المجلد الرابع من هذه المحاولة ، ويشمل الباب الرابع « التاريخ العام » أى تطور البشرية من الماضى (النبوة) إلى المستقبل (المعاد) . الفصل الأول « تطور الوحي » أو « النبوة » ، وهل المعجزة دليل على صدق النبوة ؟ وماذا يعنى تطور النبوة ، النسخ بين المراحل ، والنسخ فى آخر مرحلة ؟ وماذا يعنى اكتمال النبوة ؟ وما الفرق بين المعجزة والاعجاز ؟ وما هو محور النبوة الشخصى أم الرسالة ؟ وما هو مضمون الرسالة ؟ هل هى الموضوعات النظرية ، عالم الغيب أم الموضوعات العملية ، عالم الشهادة ؟ الفصل الثانى « مستقبل الانسانية » أو « المعاد » ويعرض لقانون الاستحقاق ودوامه وشموله ، كما يصف واقعة الموت ، ويحلل روايات حياة القبر ، ومستقر الأرواح ، وسؤال الملكين . كما يحلل روايات المعاد : رجعة الموتى ، والبعث ، وروايات علامات الساعة وتأويلها ، وروايات اليوم الآخر ، وأخيراً روايات الجنة والنار . فإذا كان القدماء قد استطاعوا تحويل الالهيات إلى عقليات فهل يستطيع جيلنا تحويل هذه السمعيات إلى عقليات ؟

مكتبة مذبول

٦ ميدان طلح حرب - القاهرة ب : ٧٥٦٤٢١

طبع الغلاف بالمطبعة الفنية ت : ٩١١٨٦٢